



دروس خارج اصول سال ۹۵-۹۶
حضرت آیت الله خرمجانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۵-۹۶

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۵-۹۶
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	نهی از ضد ۹۵/۰۶/۱۴
۱۳	نهی از ضد عام ۹۵/۰۶/۱۵
۱۷	ضد خاص ۹۵/۰۶/۱۶
۲۱	نهی از ضد خاص ۹۵/۰۶/۱۷
۲۴	نهی از ضد ۹۵/۰۶/۲۰
۲۸	ثمره ی بحث نهی از ضد و مبحث ترتب ۹۵/۰۶/۲۱
۳۲	ترتّب ۹۵/۰۶/۲۳
۳۷	ترتّب ۹۵/۰۶/۲۴
۴۲	اشکال محقق خراسانی به ترتب و پاسخ آن ۹۵/۰۶/۲۷
۴۷	اشکال محقق خراسانی به ترتب ۹۵/۰۶/۲۸
۵۱	تقریباتی برای ترتب ۹۵/۰۶/۲۹
۵۶	فروعات ترتب و بحث امر به شیء با علم به انتفاء شرط آن ۹۵/۰۶/۳۱
۶۰	تعلق امر به طبایع یا افراد ۹۵/۰۷/۰۳
۶۴	تعلق امر به طبایع یا فرد ۹۵/۰۷/۰۴
۶۹	بقاء جواز بعد از نسخ و واجب تخییری ۹۵/۰۷/۰۵
۷۴	تصویر واجب تخییری ۹۵/۰۷/۰۶
۷۹	حقیقت واجب تخییری ۹۵/۰۷/۰۷
۸۴	واجب تخییری و واجب کفایی ۹۵/۰۷/۲۶
۸۷	واجب کفایی ۹۵/۰۷/۲۷
۹۲	واجب کفایی ۹۵/۰۷/۲۸
۹۸	واجب کفایی و واجب مطلق و مؤقت ۹۵/۰۸/۰۱

۱۰۳	قضاء به امر اول است یا به امر دوم ۹۵/۰۸/۰۲
۱۰۷	امر به امر ۹۵/۰۸/۰۳
۱۱۱	مبحث امر بعد از امر و مبحث نواهی ۹۵/۰۸/۰۴
۱۱۶	اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۰۵
۱۲۱	مقدمات بحث اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۰۹
۱۲۵	مقدمات بحث اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۰
۱۳۰	نظریه ی محقق خراسانی در تعلق امر به طایع و افراد ۹۵/۰۸/۱۱
۱۳۳	ثمرات مسأله ی اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۲
۱۳۸	ثمرات مسأله ی اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۵
۱۴۱	ادله ی قائلین به اجتماع یا امتناع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۶
۱۴۶	ادله ی قائلین به اجتماع ۹۵/۰۸/۱۸
۱۵۰	ادله ی قائلین به جواز اجتماع ۹۵/۰۸/۱۹
۱۵۵	ادله ی قائلین به اجتماع ۹۵/۰۸/۲۲
۱۵۹	ادله ی قائلین به اجتماع ۹۵/۰۸/۲۳
۱۶۲	نماز مضطر در زمین غصبی و حکم خروج فرد مختار ۹۵/۰۸/۲۴
۱۶۶	حکم خروج از زمین غصبی و نماز در این حالت ۹۵/۰۸/۲۵
۱۷۰	حکم نماز هنگام خروج از زمین غصبی ۹۵/۰۸/۲۶
۱۷۴	تنبیهاات اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۹/۱۴
۱۷۹	انائین مشتبهین ۹۵/۰۹/۱۵
۱۸۳	انائین مشتبهین ۹۵/۰۹/۱۶
۱۸۷	ملازمه ی نهی با فساد ۹۵/۰۹/۱۷
۱۹۲	دلالت نهی بر فساد و تعریف عبادت و معامله ۹۵/۰۹/۲۰
۱۹۷	صحت در عبادات و معاملات و تأسیس اصل ۹۵/۰۹/۲۱
۲۰۰	اصل اولی فقهی در نهی در عبادات و معاملات ۹۵/۰۹/۲۲
۲۰۶	نهی در عبادات ۹۵/۰۹/۲۳
۲۱۰	نهی در عبادات و معاملات ۹۵/۰۹/۲۴

۲۱۶	۹۵/۰۹/۲۸	نهی در معاملات
۲۲۲	۹۵/۰۹/۲۹	بررسی کلام ابو حنیفه در نهی
۲۲۶	۹۵/۰۹/۳۰	اصطلاحات مفاهیم
۲۳۱	۹۵/۱۰/۰۱	بحث های مقدماتی مفهوم
۲۳۶	۹۵/۱۰/۰۴	مباحث مقدماتی مفهوم و بحث مفهوم شرط
۲۴۲	۹۵/۱۰/۰۵	مفهوم جمله ی شرطیه
۲۴۷	۹۵/۱۰/۰۶	مفهوم جمله ی شرطیه
۲۵۱	۹۵/۱۰/۰۷	مفهوم شرط
۲۵۷	۹۵/۱۰/۰۸	سؤال و جوابی در مورد مفهوم
۲۶۲	۹۵/۱۰/۱۱	اذا تعدد الشرط و اتحاد الجزاء
۲۶۷	۹۵/۱۰/۱۲	اذا تعدد الشرط و اتحاد الجزاء و مسأله ی تعدد اسباب و مسببات
۲۷۱	۹۵/۱۰/۱۳	تداخل اسباب و مسببات
۲۷۵	۹۵/۱۰/۱۴	تداخل اسباب و مسببات
۲۷۹	۹۵/۱۰/۱۵	تداخل اسباب
۲۸۳	۹۵/۱۰/۱۸	تداخل مسببات
۲۹۰	۹۵/۱۰/۱۹	میزان در اخذ مفهوم شرط
۲۹۳	۹۵/۱۰/۲۰	مفهوم وصف
۲۹۷	۹۵/۱۰/۲۲	ادله ی مثبتین مفهوم وصف
۳۰۲	۹۵/۱۰/۲۵	مفهوم وصف و غایت
۳۰۶	۹۵/۱۰/۲۶	مفهوم غایت
۳۱۱	۹۵/۱۰/۲۷	مفهوم غایت و حصر
۳۱۶	۹۵/۱۰/۲۸	مفهوم حصر
۳۲۱	۹۵/۱۰/۲۹	مفهوم حصر در الا و انما
۳۲۸	۹۵/۱۱/۰۲	انما و بل اضرایبه
۳۳۴	۹۵/۱۱/۰۳	مفهوم حصر و لقب
۳۳۸	۹۵/۱۱/۰۴	مفهوم لقب

۳۴۴	تعریف عام ۹۵/۱۱/۰۵
۳۴۸	مباحث مقدماتی عام ۹۵/۱۱/۰۶
۳۵۵	فرق عام و اطلاق و بحث ادوات عموم ۹۵/۱۱/۰۹
۳۵۹	ادوات عموم ۹۵/۱۱/۱۰
۳۶۴	ادوات عموم و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص ۹۵/۱۱/۱۱
۳۷۰	حقیقت بودن عام بعد از مخصص ۹۵/۱۱/۱۲
۳۷۴	حجیت عام در ما بقی بعد از تخصیص ۹۵/۱۱/۱۳
۳۸۰	حجیت عام در مخصص مجمل ۹۵/۱۱/۱۶
۳۸۳	حجیت عام بعد از مخصص مجمل و تمسک به عام در شبهات مصداقیه ۹۵/۱۱/۱۷
۳۸۸	تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۱۸
۳۹۴	تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۱۹
۳۹۷	تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۲۰
۴۰۲	شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۲۶
۴۰۶	شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۲۷
۴۰۹	تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۳۰
۴۱۳	استصحاب عدم ازلی ۹۵/۱۲/۰۱
۴۱۸	احراز فرد مشتبه با عناوین ثانویه ۹۵/۱۲/۰۲
۴۲۳	روشن کردن فرد مشتبه با عنوان ثانوی ۹۵/۱۲/۰۳
۴۲۸	فحص از مخصص ۹۵/۱۲/۰۴
۴۳۴	فحص از مخصص و خطابات شفاهیه ۹۵/۱۲/۰۷
۴۴۰	خطابات شفاهیه ۹۵/۱۲/۰۸
۴۴۴	خطابات قرآنی ۹۵/۱۲/۰۹
۴۴۸	ثمرات بحث در خطابات و اطلاقات قرآن ۹۵/۱۲/۱۴
۴۵۲	برگشت ضمیر به بعضی از عام ۹۵/۱۲/۱۵
۴۵۶	تخصیص عام با مفهوم ۹۵/۱۲/۱۶
۴۶۲	تخصیص عام با مفهوم مخالف ۹۵/۱۲/۱۷

۴۶۷	تخصیص عام با مفهوم مخالف ۹۵/۱۲/۱۸
۴۷۲	وقوع استثناء عقیب چند عام ۹۵/۱۲/۲۱
۴۷۶	تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۵/۱۲/۲۲
۴۸۲	تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۵/۱۲/۲۳
۴۸۸	تقدم عام یا خاص بر یکدیگر. ۹۵/۱۲/۲۴
۴۹۳	مجهول بودن زمان عام یا خاص ۹۵/۱۲/۲۵
۴۹۸	نسخ ۹۶/۰۱/۰۶
۵۰۴	نسخ ۹۶/۰۱/۰۷
۵۰۹	نسخ در قرآن ۹۶/۰۱/۰۸
۵۱۴	نسخ در قرآن ۹۶/۰۱/۰۹
۵۲۰	بدا ۹۶/۰۱/۱۴
۵۲۵	بدا ۹۶/۰۱/۱۵
۵۳۱	بدا و مطلق و مقید ۹۶/۰۱/۱۶
۵۳۸	لا بشرط مقسمی و قسمی ۹۶/۰۱/۱۹
۵۴۲	اسم جنس و علم الجنس ۹۶/۰۱/۲۰
۵۴۸	مفرد و جمع محلی به لام ۹۶/۰۱/۲۱
۵۵۳	النکره و اینکه آیا تقیید موجب مجازیت می شود یا نه. ۹۶/۰۱/۲۶
۵۵۸	مقدمات حکمت ۹۶/۰۱/۲۷
۵۶۴	انصراف و حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۱/۲۸
۵۶۸	تقدم مقید بر مطلق ۹۶/۰۱/۲۹
۵۷۲	اقسام حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۱/۳۰
۵۷۸	حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۲/۰۲
۵۸۲	حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۲/۰۴
۵۸۸	محمل و مبیّن ۹۶/۰۲/۰۶
۵۹۳	رفع اجمال از آیه ی وضو ۹۶/۰۲/۰۹
۵۹۹	آیه های مجمل ۹۶/۰۲/۱۱

۶۰۴	آیه ی وضو و آیه ی صوم ۹۶/۰۲/۱۲
۶۰۹	بررسی آیه ی صوم ۹۶/۰۲/۱۳
۶۱۴	متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۶ اردیبهشت ماه ۹۶/۰۲/۱۶
۶۲۰	بررسی آیه ی طلاق و متعه ۹۶/۰۲/۱۷
۶۲۵	بررسی آیه ی متعه ۹۶/۰۲/۱۸
۶۳۰	بررسی حکم متعه ۹۶/۰۲/۱۹
۶۳۵	آیه ی متعه و طلاق ۹۶/۰۲/۲۰
۶۴۲	مهریه ی زن هنگام طلاق ۹۶/۰۲/۲۳
۶۴۶	آیه ی وصیت ۹۶/۰۲/۲۴
۶۵۳	آیه ی وصیت و خمس ۹۶/۰۲/۲۵
۶۵۸	آیه ی خمس ۹۶/۰۲/۲۶
۶۶۶	آیه ی خمس و آیه ی متعه ۹۶/۰۲/۲۷
۶۷۴	آیه ی تمتع ۹۶/۰۲/۳۰
۶۸۰	آیه ی حج ۹۶/۰۲/۳۱
۶۸۶	حج و عمره ی رسول خدا (ص) ۹۶/۰۳/۰۱
۶۹۰	درباره مرکز

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۵-۹۶ / جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

نهی از ضد ۹۵/۰۶/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی از ضد

الفصل الخامس: اقتضاء الامر بالشیء النهی عن ضده

گفتیم محقق خراسانی در باب اوامر که مقصد اول است یازده فصل دارد. چهار فصل را خواندیم و اکنون به فصل پنجم رسیده ایم که در مورد این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه. مثلاً کسی وارد مسجد شد و دید که گوشه ای از مسجد به نجاست آلوده است. در اینجا امر به تطهیر مسجد آیا از ضد که نماز است نهی می کند یا نه. اگر اقتضاء را داشته باشد فرد نمی تواند نماز بخواند زیرا تطهیر مسجد واجب فوری است و نماز خواندن واجب موسع می باشد.

الجهة الاولى: هل المسألة اصولیه او فقهیه؟

این مسأله اصولی است زیرا مسأله ی اصولی آن است که مقدمه ی استنباط حکم شرعی شود. به این گونه که صغری عبارت است از: المسجد فيه النجس. امری نیز در این مورد وارد شده است که عبارت است از: ازل النجاسه عن المسجد. اینجا قاعده ی اصولیه که کبری است می گوید: الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده.

الجهة الثانية: هل المسألة عقلیه او لفظیه؟

این بستگی دارد که مسأله ی نهی از ضد را چگونه مطالعه کنیم. گاه آن را از ناحیه ی اراده مطالعه می کنیم به این گونه که می گوئیم: هل الملازمه موجوده بین الارادتين او لا؟ مراد از دو اراده، اراده ی امر به ازاله ی نجاست و اراده ی نهی از صلات است. در این صورت مسأله عقلیه می باشد.

اما اگر مسأله را این گونه مطالعه کنیم که اگر مولی بگوید: (ازل النجاسه) آیا دلالت لفظی (مطابقی، تضمینی و یا التزامی) بر نهی دارد یا نه. در این صورت مسأله لفظیه می باشد.

ص: ۱

قدماء غالباً بحث را از دید دوم مطالعه می کنند و مراد آنها از دلالت، دلالت التزامی است.

البته می توان گفت که مسأله در هر دو صورت عقلی است زیرا دلالت التزامیه به دلالت عقلیه یا عرفیه است و عقل یا عرف می گوید که بین (حاتم) و (جود) ملازمه است.

الجهه الثالثه: تقسیم الضد الی ضد العام و ضد الخاص

ضد عام عبارت است از نقیض کل شیء. در منطق آمده است: نقیض کل شیء رفعه. مثلاً نقیض ازاله ی نجاست، ترک ازاله می باشد و در نتیجه ترک ازاله ضد عام ازاله ی نجاست است. هکذا ضد عام امر به نماز ترک نماز است. عکس آن هم صحیح است یعنی ضد عام ترک هر چیزی، وجود آن می باشد زیرا در نقیضان هر کدام ضد دیگری می باشند.

ضد خاص عبارت است از: امران لا- یجتمعان. مثلاً سواد و بیاض با هم جمع نمی شوند و ازاله ی نجاست با نماز جمع نمی شود.

محقق خراسانی ابتدا ضد خاص را بحث کرده است و بعد ضد عام را ولی به نظر ما بهتر است ابتدا ضد عام را بحث کنیم زیرا هم بحثش مختصرتر است و هم یکی از دلائل نهی ضد خاص، نهی ضد عام می باشد و کسانی که قائلند امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است این قول آنها مقدمه ای برای دلالت امر بر نهی از ضد خاص می باشد.

در کتب اصولی هنگامی که سخن از ضد به میان می آید مراد ضد خاص است نه ضد عام. ضد عام خیلی مطرح نمی باشد و ثمره ی فقهی زیادی هم ندارد.

ص: ۲

ان شاء الله بعد از بحث از ضد عام و ضد خاص ثمرات مسأله را بیان می کنیم.

نهی از ضد عام ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی از ضد عام

گفتیم که این بحث در سه محور انجام می گیرد.

• محور اول این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست یا نه.

• محور دوم اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه.

• محور سوم در مورد ثمرات مسأله است.

المحور الاول: و آن اینکه اگر مولی بگوید: (صل) ضد عام آن که نقیض آن می باشد ترک نماز است که باید دید که آیا امر به صلات مستلزم نهی از ترک هست یا نه. که اگر مستلزم باشد یعنی اگر مولی بگوید: (صل) هم امر به نماز کرده است و هم نهی از ترک آن.

این مسأله به خودی خود خیلی مهم نیست و ثمره ی خاصی بر آن مترتب نمی باشد ولی در مورد محور دوم کاربرد دارد و یکی از ادله ی محور دوم می باشد.

به هر حال مسأله می تواند چهار صورت داشته باشد:

۱. دلالت امر به شیء به نهی از ضد عام دلالت عقلیه است.

۲. دلالت امر به شیء به نهی از ضد عام، دلالت لفظیه ی مطابقیه است.

۳. دلالت فوق به دلالت لفظیه ی تضمینیه است.

۴. دلالت فوق به دلالت لفظیه ی التزامیه است.

هر چهار محور را باید بحث کنیم.

اما الاول: دلالت اگر عقلی باشد به این معنا است که مولی که می فرماید: (صل) در حقیقت در نفس او دو اراده است: اراده ی امر به نماز و اراده ی نهی از ترک نماز. این مانند زوجیت و اربعه است که اگر کسی اربعه را تصور کند، در کنار آن زوجیت هم وجود دارد. در ما نحن فیه نیز این دو اراده متلازم هم هستند.

یلاحظ علیہ: این قول یک ادعای بدون دلیل است. همچنین اگر ما به فرزند یا زیردست خود امر کنیم در نفس ما یک اراده بیشتر نیست که همان امر به شیء است و دیگر اراده ی نهی از ترک در نفس ما وجود ندارد.

بنا بر این اگر کسی بگوید که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است و دلالت آن به شکل دلالت عقلیه است کلام او صحیح نمی باشد. زیرا ما وجدانا دو اراده نداریم.

اما الثانی: دلالت فوق لفظی است و به شکل مطابقی می باشد یعنی صل دلالت دارد بر لا ترک الصلاه.

توضیح ذلک: اگر مولی بگوید (صل) مراد او این است که نماز را از ما می خواهد و ضد عام آن نیز ترک الصلاه می باشد. حال اگر نهی مانند لا ترک الصلاه به آن متعلق شود مراد از آن همان (صل) است. بنا بر این گاه مولی در عبارتی خلاصه تر می گوید: (صل) و گاه در عبارتی طولانی تر می گوید: (لا ترک الصلاه) و دلالت این دو مانند هم هستند و دلالت آن دو به شکل مطابقی می باشد.

یلاحظ علیہ: این ادعا نیز بدون دلیل است. قبول داریم که (صل) مانند (لا ترک الصلاه) است. ولی این دلیل نمی شود که در ما نحن فیه دو اراده وجود دارد. مثلا- انسان و بشر از این قبیل است و اگر مولی بگوید (اکرم انسانا) و از آن طرف، انسان با بشر یکی باشد دلیل نمی شود که در ما نحن فیه دو اراده وجود داشته باشد. بنا بر این اگر قبول کنیم که دو دلالت مطابقی داریم دلیل نمی شود که اگر به اولی امر تعلق گرفت، به دومی نهی تعلق گیرد.

اما الثالث: دلالت مزبور به دلالت لفظیه ی تضمنیه باشد. مثلا (صلّ) دلالت تضمنیه بر (لا تترك الصلاة) داشته باشد.

یلاحظ علیه: این ادعا نیز بدون دلیل است. اگر (صلّ) را تجزیه و تحلیل کنیم متوجه می شویم که در آن (لا- تترك) قرار ندارد. (صلّ) مرکب از هیئت و ماده است. هیئت دلالت بر بعث می کند و ماده نیز که صلوات است همان نماز می باشد. بنا بر این در (صلّ) دالی بر (لا تترك الصلاة) وجود ندارد.

اما الرابع: دلالت مزبور به دلالت التزامی باشد. مثلا حاتم، دلالت بر جود دارد و اعمی دلالت بر بصر دارد. همین گونه (صلّ) دلالت بر (لا تترك الصلاة) دارد.

یلاحظ علیه: در منطق آمده است که دلالت التزامی بر دو قسم است: گاه ملازمه ی بین لازم و ملزوم بین است و گاه غیر بین می باشد.

اگر تصور ملزوم بر تصور لازم کافی باشد به آن ملازمه ی بین می گویند مانند اربعه به نسبت به زوجیت. اما اگر چنین نباشد به آن ملازمه ی غیر بین می گویند که در آن ابتدا باید ملزوم را تصور کنیم و بعد لازم را تصور کنیم و بعد نسبت بین آن دو را نیز تصور کنیم و در مرحله ی چهارم به ملازمه پی ببریم. مثلا در (نور القمر مستفاده من الشمس) احتیاج داریم که شمس و قمر را تصور کنیم و نسبت این دو را نیز در نظر بگیریم و بعد حکم به ملازمه کنیم.

ملازمه بین (صلّ) و (لا تترك الصلاة) ملازمه ی بین نیست زیرا گاه انسان امر می کند ولی در ذهن او ترک مأمور به نیست. مثلا اگر به کسی بگوییم که کتاب را به من بده غالبا توجهی به اینکه نباید آن را ترک کنی نداریم.

اما اگر کسی ادعا کند که ملازمه بین (صلّ) و (لا تترك الصلاة) غیر بین است بعید نیست که کلام او صحیح باشد به این گونه که ابتدا هر دو را تصور کنیم و بعد تصور کنیم که دومی نقیض اولی است و سپس به ملازمه پی ببریم. ولی این نهی لغو می باشد زیرا اگر امر اول انسان را حرکت بدهد دیگر احتیاجی به نهی نیست و اگر حرکت ندهد دومی نیز او را حرکت نخواهد داد زیرا امر اول مولوی است و ثواب و عقاب دارد ولی نهی دوم ارشادی است و ثواب و عقاب ندارد.

نتیجه اینکه: امر به شیء اقتضای نهی از ضد عام را ندارد.

عین همین استدلال را در سال گذشته در مسأله ی وجوب مقدمه بیان کردیم و گفتیم که وجوب مقدمه لغو است زیرا اگر امر به ذی المقدمه محرک است فرد، مقدمه را نیز می آورد و اگر آن محرک نیست امر به مقدمه نیز محرک نخواهد بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ضد خاص می رویم. مثلاً فردی وارد مسجد شده است و دیده است که مسجد آلوده است. واضح است که وجوب تطهیر آن واجب فوری است حال بحث در این است که آیا امر به ازاله دلالت بر نهی از ضد خاص که نماز است می کند یا نه زیرا نماز واجب موسع می باشد. گروهی قائل به این هستند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است و آنها گاه از راه ملازمه وارد شده اند و گاه از راه مقدمیت. البته صاحب کفایه این دو را هرچند ذکر کرده است ولی آنها را از هم جدا نکرده است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضد خاص

المحور الثاني: ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده

در جلسه ی گذشته محور که بحث ضد عام بود را مطرح کردیم و اکنون به سراغ محور دوم می رویم و آن اینکه اگر مولى امر به شیئی کرد که واجب مضیق بود و گفت: ازل النجاسه عن المسجد آیا دلالت دارد که از آنچه مزاحم ازاله است مانند نماز خواندن که واجب موسع می باشد نهی کرده باشد؟

خلاصه اینکه آیا امر به واجب فوری سبب نهی از واجب موسع می شود یا نه.

مثالی دیگر: اگر انسان بدهکار باشد و وقت بدهی رسیده باشد و صاحب دین نیز دین خود طلب کند فرد حق ندارد نماز بخواند بلکه باید ابتدا دین خود را پردازد و بعد نماز بخواند زیرا امر مولى به ادای دین، نهی از ضد خاص که نماز است می کند.

کسانی که این مسأله را مطرح می کنند چهار مقدمه را باید ثابت کنند:

المقدمه الاولى: ترك ضد مقدمه ی فعل ضد می باشد. مثلا ترك صلاه مقدمه ی ازاله است.

المقدمه الثانيه: مقدمه ی واجب نیز واجب می باشد. یعنی ترك الصلاه واجب می باشد.

المقدمه الثالثه: اگر چیزی واجب شده باشد ضد عام آن نیز حرام می شود (که در جلسه ی گذشته سابق آن را بحث کردیم) بنا بر این اگر ترك الصلاه واجب شده باشد ضد عام آن که صلاه می باشد حرام و منهى عنه می باشد.

المقدمه الرابعه: نهی در عبادات موجب فساد است.

تمامی این مقدمه ها باید ثابت شود تا بتوان بحث ضد خاص را ثابت کرد.

ص: ۷

اما المقدمه الاولى: کسانی که این مقدمه را مطرح می کنند یک دلیل بیشتر ندارند که عبارت است از اینکه ترك الضد از قبیل عدم المانع است و در فلسفه آمده است که علت تامه از دو چیز تشکیل می شود که عبارتند از مقتضى و عدم المانع بنا بر این عدم المانع جزء العله است و از این رو ترك صلاه جزء علت می شود و علت چه تامه باشد و چه ناقصه مقدمه محسوب می شود. مقتضى نیز در ما نحن فيه همان اراده ی من است.

در رد این مقدمه دو راه وجود دارد:

راه اول را ما انتخاب کرده ایم. اشکال ما در کبری است و آن اینکه عدم المانع جزء علت نمی باشد.

توضیح اینکه: عالم وجود عالم تأثیر است و تأثیر و تأثر مربوط به امور وجودیه می باشد و عدم چیزی نیست که بتواند اثرگذار باشد. عدم پست تر از آن است که جزء علت باشد و بتواند در معلول اثر بگذارد. این اشتباه غالباً در میان علماء اصولی دیده می شود و علماء فلسفه چنین اشتباهی نمی کنند. صاحب منظومه نیز در این مورد در شعر خود می گوید: لا میز فی الاعدام

کسانی که عدم المانع را جزء علت دانسته اند از باب مسامحه چنین کرده اند مثلاً دیده اند که ابر در آسمان علت باران است و بدین سبب حکم وجود را به عدم سرایت داده اند و عدم ابر را علت برای عدم باران دانسته اند.

به عبارت دیگر، عدم باران علت برای عدم باران نیست بلکه علت نبودن باران عدم وجود علت است یعنی چون علت نیست معلول هم نیست. فرق بین این دو مشخص است و آن اینکه در علت و معلول بودن تأثیر و تأثر وجود دارد و حال آنکه در عدم چنین تأثیر و تأثری در کار نیست. بنا بر این سخن از عدم معلول است نه علت عدم.

ص: ۸

ثم: دو نفر از بزرگان در این مسأله با ما مخالف هستند:

اولین نفر شیخ محمد حسین اصفهانی می فرماید: القابلیات و الاستعدادیات امور انتزاعیه لها شئون فی الوجود. یعنی قابلیات و استعدادها یک نوع تأثیری در وجود دارد. مثلاً اگر چیزی بخواهد سفید شود باید یک قابلیتی در آن باشد که عبارت است از عدم السواد یعنی باید سیاه نباشد تا بتواند سفید باشد. عدم السواد در اینجا برای خود مقامی دارد و آن اینکه محل را قابل برای عروض بیاض می کند.

در ما نحن فیه نیز عدم المانع جزء العله است زیرا کارش آفریدن قابلیت می باشد.

یلاحظ علیه: ایشان خلط کرده است. استعداد و قابلیت جزء علت است و ما هم آن را قبول داریم ولی باید جنبه ی وجودی داشته باشد مانند هسته که قابلیت شجر شدن را دارد. این در حالی است که در ما نحن فیه جنبه ی وجودی نیست و صد در صد عدمی است زیرا عدم السواد هیچ جنبه ی وجودی ندارد.

بله چون سواد با سفیدی در تضاد است از باب مسامحه گفته می شود که عدم السواد جزء علت برای سفیدی است. عدم السواد شرط عقلی است نه جزء علت.

دومین نفر علامه طباطبایی است. اعدام مضاف در هستی سهم دارد زیرا عدم البصر غیر از عدم السمع می باشد و این دو عدم از هم متمایز می باشند. این علامت آن است که این دو عدم یک نوع سهمی در هستی دارند.

یلاحظ علیه: ایشان نیز خلط کرده اند زیرا در ذهن اعدام از هم تمایز دارد ولی در خارج چنین نیست. بلکه سماع و بصر هستند که با هم تمایز دارند و از باب مسامحه و به اعتبار مضاف آنها می گویند که عدم های آنها نیز از هم متمایز هستند.

صاحب منظومه در این مورد در شعر خود می گوید:

لا میز فی الاعدام فی حیث العدم***و هو لها اذا بوهم یرتسم

کذک فی الاعدام لا علیه***و ان بها فاهوا فتقریبه

یعنی اگر گفتند که عدم العله علت است برای تقریب به ذهن است و الا عدم نمی تواند علت عدم باشد. یعنی چون دیده اند که وجود علت برای وجود است از باب مسامحه گفتند که عدم الوجود هم علت برای عدم وجود است.

راه دوم راهی است که محقق خراسانی آن را در کفایه انتخاب کرده است و آن اینکه در صغری خدشه می کنند و ترک الصلاه را مقدمه نمی دانند. گویا ایشان قبول کرده است که عدم المانع علت جزء علت است.

ایشان برای این مطلب سه اشکال دارد:

الاشکال الاول: صاحب کفایه می فرماید: ان المعانده و المنافره بین الشیئین (صلات و ازاله) لا یقتضی الا عدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا- منافاه اصلا بین احد العینین (ازاله) و ما هو نقیض الآخر (ترک الصلاه) بل بینهما کما الملائمه کان احد العینین مع نقیض الآخر فی مرتبه واحده (در نتیجه یکی نمی تواند مقدمه ی دیگری باشد).

توضیح اینکه مرتبه ی مقدمه مقدم است و مرتبه ی ذی المقدمه متأخر است زیرا قانون کلی این است که درجه ی علت مقدم است و درجه ی معلول مؤخر است ولی در ما نحن فیه همه در یک درجه هستند زیرا نماز و ترک ازاله در یک درجه قرار دارند و این دو، دو امر وجودی هستند که با هم جمع نمی شوند. بنا بر این ترک نماز و ازاله هم باید در یک رتبه باشند. نماز و ترک ازاله در یک رتبه اند و از طرفی نماز و ترک نماز که نقیضین هستند در یک رتبه اند زیرا نقیض هر شیء با خود آن شیء در یک رتبه قرار دارند در نتیجه ترک نماز و ازاله هم باید در یک رتبه باشند. بنا بر این ترک الصلاه نمی تواند مقدمه ی ازاله باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی از ضد خاص

بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه. یعنی اگر مولى بفرماید: ازل النجاسه عن المسجد آیا این موجب نهی از نماز که واجب موسع است می باشد یا نه.

این بحث را می توان از دو راه وارد شد: از راه مقدمیت و از راه ملازمه.

در بحث مقدمیت می گویند: عدم المانع جزء العله است بنا بر این جزء مقدمه می باشد و مقدمه ی واجب واجب است.

دیروز بحثی فلسفی را مطرح کردیم و گفتیم در فلسفه عدم هیچ مقام و مکانتی ندارد تا بتواند جزء العله شود.

محقق خراسانی و دیگران کبری را قبول کردند و قبول کردند که عدم المانع جزء العله است ولی در صغری اشکال می کنند و قبول ندارند که ترک الصلاة مقدمه ی ازاله باشد. محقق خراسانی سه اشکال مطرح می کند:

اشکال اول محقق خراسانی به دو بیان در کفایه ذکر شده است:

بیان اول: المعانده بین الضدین و الملائمه بین احدهما و الضد الآخر

یعنی بین ضدین (ازاله ی نجاست و نماز) معانده است ولی یکی از آنها با عدم دیگری کمال ملائمت را دارد. یعنی ازاله ی نجاست با ترک نماز ملائمت دارد. بنا بر این معنا ندارد که یکی مقدمه ی دیگری باشد و هر دو در رتبه ی واحده هستند.

بیان دوم: عدم المانع بر دو قسم است. گاه به گونه ای است که جزء العله است ولی گاه چنین نیست. اگر مانع، مقتضی را از بین ببرد جزء العله می باشد مانند پنبه که در مقابل آتش است ولی خیس است. رطوبت، مقتضی را از بین می برد و اجازه نمی دهد آتش پنبه را بسوزاند. ولی گاه عدم المانع با مقتضی کاری ندارد و فقط دو چیز با هم معاندت دارند. ما نحن فیه از قبیل دوم است و نماز با ازاله مزاحم است زیرا انسان نمی تواند در یک لحظه دو کار را انجام دهد بنا بر این چرا باید یکی مقدمه ی دیگری باشد.

ص: ۱۱

الاشکال الثانی: قیاس الضدین بالنقیضین

نقیضین مانند بیاض و لا بیاض است و کسی نمی گوید که آمدن بیاض مقدمه برای رفع لا بیاض است. در ما نحن فیه که ضدین هستند نیز می گوئیم که آمدن سواد متوقف بر لا بیاض نیست بلکه با هم هماهنگی دارند همین گونه ازاله ی نجاست

مقدمه برای ترک نماز نیست.

الاشکال الثالث: اشکال الدور

این اشکال از محقق خوانساری است و محقق خراسانی که آن را بیان می کند به دنبال سجع و قافیه رفته و آن را با عبارت مشکلی بیان کرده است.

اگر بگوییم ازاله متوقف بر ترک الصلاة دور لازم می آید. زیرا اگر ازاله بر ترک الصلاة متوقف باشد شیء بر عدم مانع خودش متوقف است و ترک الصلاة هم متوقف بر ازاله است زیرا عدم شیء بر وجود مانع متوقف است.

توضیح اینکه اگر واقعا ترک الصلاة مقدمه برای فعل ازاله است عکس آن هم صحیح است و آن اینکه فعل ازاله مقدمه ی ترک الصلاة است و اگر کسی بخواهد نماز را ترک کند باید ازاله کند و اگر کسی بخواهد ازاله کند باید نماز را ترک کند.

محقق خراسانی در بیان دور یک ان قلت و قلت را مطرح می کند که از شیخ عبد الله گلپایگانی که شاگرد محقق خراسانی بود و در درس آن را مطرح کرد که ما آن را بیان نمی کنیم.

ثم ان المحقق خوانساری که خود اشکال دور را مطرح کرده است از این اشکال جواب می دهد و گوید توقف از یک طرف فعلی است و از طرف دیگر شأنی می باشد. به این بیان که کسی که وارد مسجد می شود فعلا قصد دارد که نجاست را ازاله کند در این صورت ازاله فعلا متوقف بر ترک نماز است. اما ترک الصلاة فعلا متوقف بر فعل ازاله نیست بلکه متوقف بر عدم اراده و فقد مقتضی است. بنا بر این اگر نماز نمی خواند به خاطر این نیست که ازاله می کند بلکه برای این است که اراده کرده نماز نخواند. بله اگر می خواست نماز بخواند ازاله مانع بود بنا بر این توقف از این طرف شأنی است.

ص: ۱۲

یلاحظ علیہ: شما هر چند مشکل دور را رفع کردید ولی مفسده ی دور همچنان باقی است و آن اینکه توقف شیء بر نفسہ کما کان باقی است. زیرا از یک طرف ازالہ موقوف بر ترک نماز است و ترک نماز ہم بر ازالہ موقوف است.

مرحوم نائینی نیز در مسأله ی عدم المانع بیانی دارد و آن اینکه می گوید: اگر چیزی کہ رنگ ندارد را بخواهیم سیاه رنگ کنیم این متوقف بر عدم البیاض نیست. اما اگر محل سفید باشد و بخواهیم آن را مشکی کنیم این متوقف بر عدم البیاض می باشد. بنا بر این اگر محل خالی از ضدین است آمدن یک ضد متوقف بر عدم ضد دیگر نیست و الایست.

یلاحظ علیہ: همان اشکال محقق خراسانی در اینجا وارد می شود و آن اینکه سواد و بیاض با هم معاند هستند ولی یکی از آنها با عدم دیگری کمال ملائمت دارند و متلائمان در رتبه ی واحده هستند و یکی نمی تواند مقدمه برای دیگری باشد. بنا بر این ایشان بین توقف و ملائمت خلط کرده است و در اینجا توقف نیست ولی ملائمت هست.

بقیت هنا کلیمه: در سابق گفتیم کہ برهان اول چند مقدمه دارد:

۱. ترک الضد مقدمه لفعل الضد

۲. مقدمه الواجب واجب

۳. اگر چیزی واجب شود ضد عام آن حرام است.

۴. نهی در عبادات موجب فساد است.

در مقدمه ی دوم می گوئیم کہ مقدمه ی واجب واجب نیست زیرا اگر امر به ذی المقدمه انسان را تحریک می کند به امر به مقدمه نیازی نیست و اگر تحریک نمی کند امر به مقدمه لغو است.

ص: ۱۳

در مقدمه ی سوم می گوئیم: اگر چیزی واجب شود یعنی اگر ترك الصلاه واجب باشد نقیض آن که ترك آن است که همان صلات می باشد حرام می باشد. این مقدمه را نیز در سابق باطل کردیم و گفتیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست

ان شاء الله در آینده مقدمه ی چهارم را بحث می کنیم.

تم الکلام فی المسلك الاول که از طریق مقدمیت اقدام کردیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد مسلک دوم که ملازمه است را بحث می کنیم.

بحث اخلاقی:

لابد لكل انسان من حکيم يرشده

انسان هر چند فطرتا خداشناس است و عدالت خواه می باشد ولی در کنار این فطرت چون نفس اماره است و برای خود لشکری دارد ممکن است این چراغ را خاموش کند بنا بر این هر انسانی باید دارای حکیمی باشد که دست او را بگیرد و پیش ببرد. هیچ انسانی مستغنی از حکیم نیست. حکیم مرشد در درجه ی اول انبیاء و معصومین می باشند. در غیاب آنها علماء می باشند که با لفظ و عمل مردم را ارشاد می کنند. گاه عمل یک عالم موجب می شود که مردم شیفته ی او شوند.

امام قدس سره از استاد خود میرزا جواد آقای ملکی تبریزی نقل می کرد که در اوائل جوانی که با ایشان آشنا شده بود می دید که هنگام دلوک شمس سر تا پا آماده برای اقامه ی نماز است.

نهی از ضد ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نهی از ضد

بحث در امر به شیء است که آیا مقتضی نهی از ضد هست یا نه. در این مبحث دو مسلک وجود دارد: مسلک مقدمیت و مسلک ملازمه.

ص: ۱۴

در مسلک مقدمیت که خودش چهار مقدمه داشت گفتیم که اگر مولی امر به ازاله ی نجاست کند مقدمه ی آن ترك صلات می باشد و مقدمه ی واجب نیز واجب است در نتیجه ضد عام آن که فعل صلات است حرام می شود و حرمت نیز موجب فساد می شود. بنا بر این اگر مسجد نجس باشد و کسی در وسعت وقت نماز بخواند نمازش باطل است.

شبهه ی کعبی: در معالم الاصول این شبهه مطرح شده است و آن اینکه کعبی از علماء قرن سیصد است و شبهه ای را مطرح

کرده می گوید: احکام بر چهار قسم است. یا واجب است یا حرام و یا مستحب و یا مکروه و هرگز چیزی به نام مباح نداریم زیرا اگر بخواهیم حرامی را ترک کنیم باید مباحی را مرتکب شوم. مثلاً مولی می گوید: لا تکذب. نهی از شیء نیز مقتضی امر به ضد عام است یعنی مولی می گوید: اترک الکذب. برای دروغ نگفتن باید فعل مباحی مانند خوردن و آشامیدن را انجام داد. این عمل مباح، مقدمه می باشد و مقدمه ی واجب نیز واجب می باشد.

جواب از این شبهه این است که: گاه انسانی مانند شیخ انصاری اصلاً علاقه به گفتن دروغ ندارد در اینجا ترک کذب، مستند به اکل و شرب (وجود مانع) نیست بلکه مستند به عدم مقتضی می باشد. بنا بر این مباحی می توان یافت که مقدمیت ندارد.

مورد دیگری نیز وجود دارد که در آن می توان فعل مباح را تصور کرد و آن در جایی است که فرد، علاقه به اکل و شرب دارد یعنی مقتضی اکل و شرب هست. در اینجا دروغ نگفتن مستند به وجود مقتضی به اکل و شرب است نه اینکه اکل و شرب مانع از دروغ گفتن باشد. بنا بر این اگر کسی علاقه به کار و کسب دارد و وقتی مشغول کار می شود دیگر نمی تواند دروغ بگوید، در اینجا علاقه ی او به کسب و کار مانع از دروغ گفتن است نه اینکه کسب و کار کند تا در نتیجه دروغ نگوید.

در مسلک سابق از راه مقدمیت اقدام کردیم ولی در این مسلک بحث، متمرکز در ملازمه است و آن اینکه اگر مولی بگوید: ازل النجاسه برای عمل به آن باید گفت که اگر ازاله ی نجاست واجب است پس ترکش حرام می باشد زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است. ترک ازاله که حرام است را وقتی با نماز می سنجیم می گوییم: باید نماز هم حرام باشد و الا اگر نماز حرام نباشد این مستلزم تکلیف به ما لا یطاق است زیرا نمی توان هم ترک ازاله حرام باشد و هم نماز جایز باشد. زیرا اگر کسی نماز بخواند نمی تواند ازاله را انجام کند. بنا بر این اگر ترک ازاله حرام باشد ملازم آن نیز حرام باشد زیرا المتلازمان متساویان فی الحکم و الا بازگشت آن به این می شود که مولی از فرد فعل متضادین را خواسته است.

در صغری و کبری استدلال فوق اشکال شده است. آنچه مهم است اشکال در کبری است و آن اینکه دلیل نداریم که المتلازمان، متساویان فی الحکم باشند. متلازمان فقط باید متضاد نباشند و دیگر لازم نیست که در حکم متساوی باشند. بنا بر این ترک ازاله حرام است و فعل الصلاه اگر واجب باشد امر به غیر مقدور است زیرا نمی شود هم ترک نماز حرام باشد و هم ترک آن به سبب انجام ازاله واجب باشد. ولی می توان گفت که ترک ازاله حرام است و نماز هم حکمی ندارد و اگر داشته باشد یا مباح است و یا مستحب.

مثلا- مولی می گوید: اربعه را ایجاد کن ولی دیگر در مورد ایجاد زوجیت حرفی نمی زند و زوجیت حکم ندارد. بله اگر بگوید که زوجیت حرام است این از باب تکلیف به محال است زیرا متساویان در اینجا متضاد می باشند که جایز نیست.

نتیجه اینکه: اینکه در اصول می گویند که (الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده) نه از راه مقدمیت صحیح است و نه از راه تلازم. بنا بر این امر به ازاله موجب حرمت نماز نیست.

شیخ بهاء الدین عاملی در اینجا قائل است که نماز باطل است حتی اگر منهی عنه نباشد. زیرا همین مقدار که امر ندارد کافی است که صحیح نباشد.

توضیح ذلک: هر چند نماز هنگام ازاله حرام نیست زیرا دو مسلک فوق در نهی از ضد قابل قبول نبوده است ولی نماز واجب هم نیست زیرا متلازمان نباید متضاد باشند. بنا بر این نماز نه منهی عنه است و نه مأمور به و همین مقدار که امر نداشته باشد کافی است که نماز باطل باشد.

ثم ان للمتأخرین فی المقام جوابان. در رد استدلال شیخ بهاء الدین دو راه وجود دارد:

جواب اول: از راه ترتب وارد شده اند و برای نماز امر درست کرده اند.

جواب دوم: فرد هر چند امر ندارد ولی طبیعت امر دارد و ما می توانیم امر به طبیعت را نیت کنیم. (این استدلال را ان شاء الله بعداً توضیح می دهیم.)

اما امر ترتبی به این گونه است که می گوئیم: نماز امر عرضی ندارد یعنی مولی نمی توان هنگام وجوب ازاله به نماز نیز امر کرده باشد. اما امر ترتبی دارد. امر ترتبی همان امر طولی است یعنی مولی می گوید: ازل النجاسه و ان عصیت فصل.

باید دقت کرد که مراد از عصیان، عصیان متقدم است یا مقارن و یا متأخر. محقق خراسانی قائل است که عصیان یا باید مقارن باشد و یا متأخر و نمی تواند عصیان متقدم باشد. یعنی مولی می گوید: ازل النجاسه و ان عصیت مقارنا او متأخرا فصل ولی اگر متقدم باشد، ترتب محقق نمی شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نمره ی بحث نهی از ضد و مبحث ترتب

اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است یا نه چه ثمراتی دارد؟ (خواه از راه مقدمیت اقدام کنیم و بگوییم که ترک نماز مقدمه برای انجام ازاله است و در نتیجه واجب می باشد و یا از راه ملازمه وارد شویم و بگوییم که فعل الصلاه با ترک ازاله ملازم است و چون ترک ازاله حرام است نماز هم حرام می باشد).

به هر حال اگر قائل شدیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و هنگام ازاله، نماز حرام است یکی از فوایدش این است که برای آینده صغری درست می شود. در اینجا می گوییم که نماز منهی عنه است و سپس در مبحث نواهی خواهیم گفت که نهی در عبادات موجب فساد است.

بر این نتیجه دو اشکال وارد کرده اند (که اگر نمره ی فوق باطل شود بحث های نهی از ضد بی ثمره و بی نتیجه خواهد بود):

اشکال اول: اگر نماز منهی عنه باشد سؤال می کنیم که نهی مزبور نفسی است یا غیری و مقدمی. واضح است که نهی مزبور غیری و مقدمی است. حال که چنین شد، نهی غیری نمی تواند کاشف از مبعوضیت باشد (بر خلاف نهی نفسی مانند نهی از روزه در روز عید قربان که نهی از مبعوضیت می کند) در نتیجه نماز باطل نیست.

جواب این اشکال این است که امر غیری هر چند مبعوضیت ذاتی ندارد ولی مبعوضیت عرضی دارد. نماز هر چند محبوب مولی است ولی هنگامی که فرد مبتلا به ازاله است مبعوضیت به آن عارض می شود. مثلاً فرزند مولی در حال غرق شدن است و عبد در همان لحظه نماز می خواند که مبعوضیت عرضی به نماز عارض می شود زیرا به وسیله ی نماز که مهم است غرض اعظم مولی ترک می شود.

ص: ۱۸

اشکال دوم: شیخ بهایی این اشکال را مطرح کرده است که نماز حتی اگر منهی عنه نباشد ولی به سبب اینکه امر ندارد باطل می باشد. (این اشکال اشکال مهمی است).

ثم ان القوم اجابوا عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثه:

جواب اول این است که هر چند نماز امر ندارد ولی همچنان صحیح است زیرا علم به ملاک داریم یعنی علم داریم که نماز فوق دارای مصلحت است. زیرا نماز مزبور که مبتلا به ازاله است با نمازی که مبتلا به ازاله نیست فرقی ندارد و هر دو معراج المؤمن و قربان کل تقی می باشند. محقق خراسانی از این جواب که از راه علم به ملاک وارد می شود در بسیاری از موارد استفاده کرده است.

جواب دوم از محقق کرکی است. محقق کرکی هر چند قبل از شیخ بهایی بوده است ولی او در جامع المقاصد عبارتی دارد که محقق خراسانی از آن این جواب را استفاده کرده است. البته محقق خراسانی این جواب را بعد از مبحث ترتب ذکر می کند ولی به نظر ما مناسب است که در اینجا مطرح شود و حاصل آن این است که فرد مزبور از نماز مزبور هر چند امر ندارد ولی طبیعت نماز امر دارد زیرا همه ی نمازها مبتلا به مزاحم نیست. بنا بر این این فرد هر چند مصداق طبیعت مأمور به نیست اما مصداق مطلق طبیعت می باشد خواه مأمور به باشد خواه نباشد بنا بر این می توان آن فرد از نماز را به نیت امر به طبیعت آورد هر چند خودش امر نداشته باشد.

یلاحظ علیه: این جواب کافی نیست زیرا سؤال می کنیم که امر به طبیعت آیا انشائی است یا به صورت واجب معلق است (مانند حج که وجوب در آن فعلی و واجب در آن استقبالی است) یا به صورت وجوب مطلق می باشد که وجوب و واجب در آن فعلی می باشند.

اما اگر امر به طبیعت انشائی باشد به درد نمی خورد زیرا نماز را باید به نیت امر فعلی خواند و اگر امر آن انشائی باشد امثال آن واجب نیست.

اما اگر دومی باشد آن هم به کار نمی آید و خلف فرض است زیرا وقتی وجوب، استقبالی است و واجب فعلی مفاد آن این است که ابتدا باید مسجد را تطهیر کرد و بعد نماز خواند زیرا وجوب نماز استقبالی است نه فعلی و الآن نباید آن را انجام داد.

اما اگر سومی باشد لازمه ی آن طلب ضدین است زیرا مولی از یک طرف ازاله را می خواهد و از یک طرف ازاله را.

جواب سوم: نماز هر چند امر مطلق ندارد ولی امر ترتبی دارد به این معنا که امر ازاله مطلق است ولی امر نماز مقید به عصیان ازاله است به این معنا که مولی می فرماید: ازل النجاسه فان عصیت فصل. بنا بر این دیگر طلب الضدین وجود ندارد زیرا امر به ازاله مطلق است ولی امر به نماز مقید به عصیان امر به ازاله است. اگر هر دو امر مطلق بودند امر به ضدین لازم می آمد ولی حال که یکی مطلق و دیگری مقید است مشکلی ایجاد نمی شود.

إذا علمت هذا فاعلم: ان للترتب مقدمات

المقدمه الاولى: الفرق بين التعارض و التزاحم

باب ترتب از باب تزاحم است و با باب تعارض فرق دارد. باب تعارض مانند روایت: ثمن العذرة سحت و لا بأس ببيع العذرة (۱) می باشد.

ص: ۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۷، ص ۱۷۵، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۰، شماره ۲۲۲۸۵، ح ۲، ط آل البیت.

در تعارض، معارضه و تناهی در مقام انشاء است یعنی نمی شود که شارع هر دو را بیان کرده باشد. در این مورد فرق ندارد که امثال آنها ممکن باشد و یا نباشد. گاه امثال آن ممکن است مانند: (الدعاء عند رؤیه الهلال واجب) و (الدعاء عند رؤیه الهلال مستحب) که این دو با هم متعارض هستند ولی می توان با دعا کردن هر دو را امثال کرد. گاه امثال هر دو ممکن نیست مانند: (الدعاء عند رؤیه الهلال واجب) و (الدعاء عند رؤیه الهلال حرام)

اما در باب تراحم در باب انشاء هیچ تعارض و تناهی ای وجود ندارد. مانند امر به ازاله و امر به نماز. مشکل در تراحم فقط در مقام امثال است یعنی فرد نمی تواند در مقام عمل هر دو را انجام دهد.

المقدمه الثانيه: مرجحات المتعارضين و مرجحات المتزاحمين

مرجحات باب تعارض همان است که در روایت عمر بن حنظله آمده است که عبارتند از: از موافقت کتاب، مخالفت عامه و موارد دیگر.

اما مرجحات باب تراحم امور دیگری است:

الاول: تقديم الاهم على المهم.

مثلا عالم و جاهلی در حال غرق شدن هستند که نجات دادن جان عالم اهم است.

الثاني: تقديم المضيق على الموسع.

این مانند تقدیم ازاله بر نماز است.

الثالث: آنی که امتثالش مقدم است بر آنی که امتثالش مؤخر است مقدم می شود.

مثلا فردی است که فقط می تواند قائما نماز بخواند و اگر ایستاده نماز بخواند باید رکوع و سجود را به اشاره بخواند و نمی تواند بنشیند و اگر نشسته نماز بخواند دیگر نمی تواند بایستد هرچند می توان رکوع و سجود را کامل بخواند. در اینجا آنی که امتثالش سابق است که همان ایستادن است امتثالش مقدم است.

همچنین مثلاً- کسی نذر کرده است دو روز را روزه بگیرد ولی اگر روز اول را روزه بگیرد روز دوم را نمی تواند و اگر روز اول را نگیرد می تواند روز دوم را روزه بگیرد. در اینجا باید اولین روز را روزه بگیرد و به قول آیت الله خوئی اگر چنین کند اگر روز دوم را نگیرد نزد خداوند معذور است ولی اگر عکس کند نزد خدا معذور نیست.

الرابع: تقدیم ما لا بدل له علی ما له بدل.

مثلاً- فرد یک کاسه آب دارد که هم باید وضو بگیرد و هم لباس را آب بکشد ولی آب فقط برای یکی کافی است. در اینجا چون وضو بدل دارد و فرد می تواند تیمم کند باید آب را در آب کشیدن لباس مصرف کند.

الخامس: تقدیم المطلق علی المقید

مثلاً فرد مبلغی دارد که یا باید در نفقه مصرف کند یا در حج. در اینجا نفقه چون مطلق است و حج مقید به استطاعت باید آن را در نفقه مصرف کند و در نتیجه برای حج موضوع باقی نمی ماند.

المقدمه الثالثه: ما هو الترتب

الترتب هو کون احد الحكمين مطلقا و الحكم الآخر مقيدا اما بالعزم بالعصيان او بنفس العصيان. امر اول در ترتب مطلق است و امر دوم مقید است به عزم به عصیان یا خود عصیان است و این به نحو شرط متأخر است (نه متقدم و نه مقارن)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این عبارت را توضیح خواهیم داد.

ترتیب ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتب

امر به ضد مقتضی نهی از ضد است و در نتیجه امر به ازاله مقتضی نهی از نماز می باشد. برای این ادعا از راه مقدمیت و ملازمه وارد شده اند. یعنی گاه گفته اند که ترک صلاه مقدمه ی ازاله است و مقدمه ی واجب نیز واجب است بنا بر این اگر ترک الصلاه واجب باشد فعل آن حرام می شود. گاه نیز از راه ملازمه وارد شده اند و گفته اند که فعل الصلاه ملازم با ترک الازاله است و چون ترک الازاله حرام است فعل الصلاه هم باید حرام باشد.

ص: ۲۲

جواب اولی را این گونه بیان کردیم که ترک الصلاه مقدمه نیست بلکه همراه با ازاله است.

جواب دومی نیز بیان کردیم و آن اینکه لازم نیست که ملازمین حکم واحدی داشته باشند فقط نباید ضد هم باشند.

سپس شبهه ای مطرح شده بود که اصل این بحث بی فایده است زیرا صلاه هر چند منهی عنه است ولی نهی از آن موجب فساد نیست زیرا نهی از آن نفسی نیست بلکه تبعی می باشد.

در پاسخ گفتیم که مبعوضت تبعی نیز در بطلان نماز کافی است.

سپس شیخ بهایی گفت که حتی اگر نماز منهی عنه باشد، مأمور به هم نمی باشد، بنا بر این به دلیل نداشتن امر باطل می باشد.

این شبهه موجب شد که علماء به فکر افتادند برای نماز امر درست کنند. گاه از راه امر ترتبی اقدام کرده گفته اند که اگر امر به ازاله و صلّ در عرض هم باشد تکلیف به محال لازم می آید ولی اگر این دو امر در طول هم باشند یعنی مولی بگوید: ازل النجاسه و ان عصیت فصلّ، مشکلی ایجاد نمی شود.

از اینجا یک مسأله در علم اصول پیدا شده است که قبل از شیخ بهایی نبوده و نام آن مسأله ی ترتّب است. این برای این است که برای ضد خاص امر درست کنیم.

برای ترتّب چند مقدمه لازم است:

مقدمه ی اول: تعریف ترتّب

ترتّب آن است که یکی از دو امر که همان امر به اهم است مطلق باشد و امر دیگر که امر به مهم است مقید به عصیان اهم باشد.

مقدمه ی دوم: فرق بین متزاحمین و متعارضین

ص: ۲۳

گفتیم متزاحمین در مقام انشاء با هم کاملا موافق هستند و فقط در مقام عمل با هم ناسازگار هستند ولی در متعارضین در مقام انشاء تنازع وجود دارد.

مقدمه ی سوم: مرجحات باب تراحم و تعارض

این بحث را نیز در جلسه ی گذشته مطرح کردیم.

مقدمه ی چهارم: هل البحث فی الترتب لفظی او عقلی

ممکن است گفته شود که بحث ترتب لفظی است زیرا در باب الفاظ از آن بحث می شود این در حالی است که بحث مزبور عقلی است یعنی آیا ممکن است بتوان دو امر طولی داشت که یکی مطلق باشد و دیگری مقید به عصیان باشد؟ محقق خراسانی قائل است که دو امر اگر عرضی باشند و یا طولی در هر صورت محال است ولی آیت الله بروجردی و امام قدس سره قائل هستند که دو امر عرضی محال است ولی اگر طولی باشند جایز است.

مقدمه ی پنجم: در تکوین، امکان مساوی به وقوع نیست. مثلا عنقاء، ممکن است ولی واقع نشده است و بسیاری چیزهایی که ممکن هستند ولی واقع نشده اند. این بر خلاف باب ترتب است که در آن، امکان ترتب مساوی با وقوع آن می باشد. یعنی اگر واقعا ترتب ممکن باشد حتما واقع شده است و دیگر لازم نیست برای وقوعش دلیلی اقامه کنیم زیرا اگر مشکل حل شود دیگر نیازی به دلیل بر وقوع نیست. مشکل این است که دو امر عرضی سبب تکلیف به ما لا یطاق می شود. ما اگر بخواهیم محذور ما لا یطاق را رفع کنیم دو راه وجود دارد: یک راه این است که امر به نماز را حذف کنیم و راه دوم این است که امر به صلاه را مقید به عصیان امر به ازاله کنیم. هر کدام از این دو راه را که انتخاب کنیم محذور تکلیف به ما لا یطاق از بین می رود. اذا دار الامر بین الامرین راه دوم مقدم است زیرا المحذورات تتقدّر بقدرها و جایی که اگر اطلاق را مقید کنیم کافی باشد لازم نیست که مطلق را از اصل از بین ببریم. اینجاست که می گویند: در ترتب، امکان مساوی با وقوع است و همین مقدار که عقلا امکان داشته باشد برای وقوعش به دلیل دیگری احتیاج نداریم.

مقدمه ی ششم: سقوط الامر رهن احد امور ثلاثه

سقوط امر سه راه دارد:

۱. امثال: انسان اگر نماز بخواند امر به نماز ساقط می شود.

۲. انتفاء موضوع: قرار بود که جنازه را کفن و دفن کنم ولی قبل از انجام این کار سیل آمد و جنازه را برد.

۳. عصیان: مثلاً فرد تا آفتاب طلوع کند نماز صبح را نخواند که در این صورت امر ساقط می شود. البته اینکه قضاء دارد یا نه مسأله ی دیگری است. همچنین سقوط امر موجب نمی شود که عقاب نیز ساقط شود.

مقدمه ی هفتم: فعلیه الامر بالمهم مشروط بعصیان الامر الاول

این مقدمه مهم است و آن اینکه محقق خراسانی قائل است که امر به اهم با عصیان متأخر ساقط می شود نه با عصیان متقدم و یا مقارن.

در اینجا باید عصیان متقدم، مقارن و متأخر را بشناسیم و اینکه چرا محقق خراسانی فقط عصیان متأخر را شرط فعلیت امر به مهم می داند.

غالباً کسانی که ترتب را تصویر می کنند تصویرشان مطابق واقع نیست. باید دانست که در ترتب هر دو امر فعلی است نه اینکه یکی فعلی باشد و دیگری انشائی. غایه ما فی الباب یکی مطلق و دیگری مشروط می باشد. این بستگی به آن دارد که عصیان همیشه متأخر باشد زیرا اگر عصیان، متقدم باشد مثلاً در (انقذ الغریق و ان عصیت فصل) انقاذ غریق هم به یک دقیقه زمان احتیاج دارد که اگر در این مدت انجام نشود دیگر نمی توان آن را امثال کرد در این صورت ترتب محقق نیست زیرا عصیان متقدم است و من تا بخواهم نماز بخوانم او در دریا غرق شده و امر به اهم ساقط شده است و دیگر دو امر وجود ندارد و حال آنکه در ترتب هر دو امر باید فعلیت داشته باشد. عصیان متقدم در جایی که امر به اهم از فوریات است مصداق پیدا می کند. ترتب در جایی است که تا آخر نماز، امر به اهم زنده و فعلی باشد ولی در مثال انقذ الغریق چنین نیست و فرد تا نماز را شروع می کند امر به اهم ساقط می شود. بنا بر این نباید عصیان متقدم باشد.

همچنین اگر عصیان مقارن باشد یعنی مقارن عصیان اهم امر به مهم بیاید آن هم از محل بحث بیرون است زیرا همان گونه که گفتیم بحث در جایی است که هر دو امر فعلی باشند و تا اتمام امر به مهم فعلیت امر به اهم باقی بماند. بنا بر این ناچاریم که عصیان را متأخر فرض کنیم و آن اینکه از طریق شرط متأخر اقدام کنیم. شرط متأخر تصورا مقدم است و مصداقا متأخر می باشد. مثلا مولی حال عبد را مطالعه می کند و می داند که او گاه ممکن است اهم را انجام دهد و ازاله کند و گاه ممکن است آن را امتثال نکند و به سراغ نماز که مهم است برود. او وقتی این حالت را مطالعه می کند عصیان امر به اهم را تصور می کند. عصیان در این صورت به صورت شرط متأخر تصور شده است و وقتی فرد نماز می خواند امر به ازاله همچنان به فعلیت خود باقی است.

من هنا يعلم که کسانی که ترتب را تصور می کنند خیال می کنند که امر به ازاله بعد از شروع به نماز از بین رفته است و حال آنکه اگر چنین باشد ترتب از بین می رود. در ترتب باید هر دو امر همچنان فعلی و زنده باشند و این در صورتی قابل تحقق است که عصیان فقط به شکل متأخر محقق شود.

إذا علمت هذا فاعلم:

قائلین به ترتب می گویند: در اینجا دو امر که یکی مطلق است و دیگری مقید وجود دارد بنا بر این چون هر دو مطلق نیستند و چون این دو امر در عرض هم نیستند بلکه در طول هم می باشند تکلیف به ما لا یطاق لازم نمی آید.

محقق خراسانی به این دلیل دو اشکال وارد می کند:

اشکال اول: محذوری که در دو امر عرضی هست در دو امر طولی نیز وجود دارد. محذور دو امر عرضی این بود که هر دو فعلی است. در دو امر طولی نیز هر دو فعلی می باشند.

اشکال دوم: امر به مهم هر چند در مرتبه ی امر به مهم نیست اما امر به مهم در رتبه ی امر به مهم است. اما امر به مهم در رتبه ی امر به مهم نیست زیرا مشروط به عصیان امر اول است ولی امر مهم چون مطلق است در رتبه ی امر به مهم وجود دارد و همان موقع که مولی می گوید: صلّ در همان زمان می گوید: ازل النجاسه. بنا بر این همان محذور دو امر عرضی در دو امر طولی وجود خواهد داشت.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را توضیح می دهیم.

ترتّب ۹۵/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتّب

در جلسه ی گذشته گفتیم که بحث در تراحم است و نه تعارض و (ازل النجاسه) و (صلّ) که در آن مسأله ی ترتّب مطرح می شود با هم تعارضی ندارند.

تعریف ترتّب: ترتّب آن است که یکی از دو دلیل مطلق باشد و دلیل دیگر مقید به عصیان اولی باشد.

به عبارت دیگر، دو امر داریم که یک امر مطلق مانند (ازل النجاسه) است و دیگری مقید که عبارت است از (فان عصیت فصلّ).

بعضی از چیزها امکانش دلیل بر وقوع نیست ولی در باب ترتّب، امکان دلیل بر وقوع می باشد. مثلاً عنقاء و بسیاری از چیزها ممکن است ولی این دلیل بر این نیست که واقع هم شده باشد ولی در ترتّب، امکان مساوی با وقوع است. زیرا در اینجا گرفتار مشکلی هستیم و آن اینکه نمی توانیم بین ازاله و نماز جمع کنیم.

ص: ۲۷

شیخ بهایی قائل است که در این صورت نماز امر ندارد ولی در پاسخ گفته شده است که المحذورات تتعلق بقدرها و رفع مشکل همان گونه که با کنار گذاشتن امر صلاتی ممکن است ولی راه کم مؤونه تری نیز وجود دارد و آن اینکه امر صلاتی را مقید به عصیان امر به ازاله کنیم. عقل می گوید که وقتی راه کم هزینه تری وجود دارد نباید به سراغ راه سخت تر رویم. بنا بر این همین مقدار که مولی فرموده (ازل النجاسه) و فرموده (اقم الصلاه) کفایت می کند که امر دوم مقید به عصیان امر اول باشد و لازم نیست که مولی می فرمود: (فان عصیت فصلّ).

محقق خراسانی قائل است که مراد از عصیان، عصیان متأخر است نه عصیان متقدم و نه مقارن

توضیح اینکه: در بحث ترتب شرط است که تا آخرین وقت امتثال مهم که نماز است یعنی تا پنج دقیقه به غروب، امر اول ساقط نشده باشد. و الا اگر امر به اهم در اثناء امتثال امر مهم ساقط شود ترتب از بین می رود. زیرا ترتب در جایی است که دو امر، هر دو فعلیت داشته باشند. از اینجا معلوم می شود که اگر امر به اهم فوری باشد، مانند انفاذ غریق، ترتب محقق نخواهد شد.

بنا بر این اگر عصیان، متقدم شد، ترتب از بین می رود و فقط یک امر که امر به مهم است وجود خواهد داشت همچنین اگر عصیان مقارن باشد.

اگر عصیان بلافاصله باشد به آن عصیان متقدم می گویند و اگر با فاصله باشد به آن عصیان مقارن می گویند.

بنا بر این عصیان باید به شکل شرط متأخر باشد و آن از نظر محقق خراسانی شرطی است که تصورا متقدم است ولی وجودا مؤخر است. یعنی مولی حال عبد را مطالعه می کند و تصور می کند که شاید عبد ازاله را انجام ندهد سپس برای اینکه امر دوم که امر به نماز است از بین نرود می گویند: (فان عصیت فصل). این عصیان، تصورش مقدم است ولی در مقام عمل و در خارج، متأخر می باشد. بنا بر این تا پنج دقیقه به آخر وقت هر دو امر فعلیت دارند ولی در پنج دقیقه ی آخر دیگر امر به ازاله از بین می رود و فقط باید نماز خواند.

سپس محقق خراسانی اضافه می کند: عصیان اگر خارجی باشد باید متأخر باشد ولی اگر شرط، نیت عصیان باشد نه عصیان در این صورت حتما باید مقدم و مقارن باشد نه مؤخر.

ظاهر نظر صاحب کفایه این است که اگر نیت عصیان شرط باشد در این صورت اگر مقدم یا مقارن باشد با حصول شرط، مشروط نیز حاصل می شود و با آن، امر به ازاله از بین می رود. زیرا شرط ازاله این است که نیت عصیان نکنیم و اگر این نیت محقق شود در فرض مقدم و مقارن، امر به ازاله از بین می رود.

ان قلت: ممکن است سؤال شود که عصیان خارجی در (ازل النجاسه فان عصیت فصل) چه عصیانی است که امر به مهم را زنده می کند ولی امر به خودش که امر به اهم است را نیز ساقط نمی کند.

قلت: اگر عصیان مزبور، عصیان مقدم و مقارن باشد حق با شماست که امر دوم را زنده می کند و خودش نیز از بین می رود ولی چون عصیان مزبور از باب شرط متأخر است و هنوز نیامده است مانع ندارد که امر دوم را زنده کند و امر اول را نیز از بین نبرد.

اذا علمت هذا: محقق خراسانی قائل است که ترتب محال است و دو دلیل بر آن اقامه می کند:

دلیل اول: همان محذوری که در دو امر عرضی مانند (ازل النجاسه) و (صل) هست در دو امر طولی مانند (ازل النجاسه فان عصیت فصل) نیز وجود دارد زیرا هر دو امر چه عرضی باشند و چه طولی فعلی هستند و عصیان از باب شرط متأخر است و هنوز در خارج محقق نشده است. بله اگر شرط، مقدم و مقارن بود امر اول از بین می رود ولی چون از باب شرط متأخر است به طلب ضدین بر می گردد که محال است.

دلیل دوم: این دلیل، از دلیل قبلی دقیق تر است و آن اینکه در مطلق و مقید خواهیم گفت که مقید در رتبه ی مطلق نیست ولی مطلق در رتبه ی مقید است. مثلاً- در (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه). اعتق رقبه هم در مؤمنه هست و هم در کافره ولی (اعتق رقبه مؤمنه) فقط در دایره ی مؤمنه است و نه کافره.

محقق خراسانی بر این اساس می فرماید: مقید که عبارت است از (فان عصیت فصل) در رتبه ی (ازل النجاسه) نیست چون مقید است ولی (ازل النجاسه) که مطلق است در رتبه ی (صل) قرار دارد بنا بر این طلب الضدین محقق می شود.

خلاصه اینکه نتیجه ی ترتب همان طلب الضدین است در نتیجه ترتب محال است.

نقول: باید بین (طلب الضدین) و (طلب الجمع بین الضدین) دقت کرد که در نتیجه اشکال محقق خراسانی حل می شود. فرق بین این دو عنوان این است که طلب الجمع بین الضدین محال است ولی طلب الضدین محال نیست. به بیان دیگر، ما نیز قبول داریم که ترتب از باب طلب الضدین است و هر دو امر فعلی هستند ولی این مستلزم محال نیست و آنی که محال است طلب الجمع بین الضدین است. مکلف نیز بین آن دو جمع نمی کند زیرا می توان اول ازاله کرد و بعد نماز خواند و هر دو ضد را انجام داد.

بنا بر این اگر دو امر، عرضی باشد این از باب طلب الجمع بین الضدین است ولی اگر یکی مطلق باشد و دیگری مقید این از باب طلب الضدین است که مستلزم محال نیست.

سپس محقق خراسانی به یک سری ان قلت و قلت اشاره می کند. ان قلت ها از طرف قائلین به ترتب است و قلت را خودش بیان می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این اشکال و جواب ها را بررسی می کنیم.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: كِتَابُ الرَّجُلِ عُنْوَانُ عَقْلِهِ وَ بُرْهَانُ فَضْلِهِ (۱)

از حضرت یازده هزار خطبه، نامه و کلمات قصار به ما رسیده است و حتی یکی از آنها را در طول بیست و سه سال که بعد از بعثت با رسول خدا (ص) زندگی کرده است بیان نکرده است. او در زمان رسول خدا (ص) نیز عالم بود ولی به سبب احترام به رسول خدا (ص) چیزی از خودش نمی گفت.

در زمان مصدق، اختلاف عظیمی در قم رخ داد، دربار فردی را می خواست انتخاب کند و مردم فردی دیگر. امام قدس سره در مسجد محمدیه درس می گفت. شیخ اسد الله نجف آبادی در مجلس درس از امام درخواست کرد که تکلیف مردم را روشن کند. امام قدس سره فرمود: تکلیف من الآن درس گفتن است به این معنا که این کار به آیت الله بروجردی ربط دارد و تا او هست من نباید کاری کنم. لذا تا آیت الله بروجردی زنده بود امام قدس سره کار خاصی انجام نداد.

به هر حال امام علیه السلام در حدیث فوق می فرماید: نامه ای که می نویسید چون به دست دیگران می افتد حاکی از عقل و درایت شماست زیرا آن را می خوانند و متوجه می شوند که شما در چه مرحله از عقد و رشد هستید.

ص: ۳۱

علاوه بر نامه کتاب و امور مرتبط دیگر نیز همین حکم را دارد زیرا نوشته های انسان می ماند و بعد با آن در مورد انسان قضاوت می کنند.

در آیه ی (فَلْيُنْظَرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ) (۱) در روایت آمده است مراد علمی است که اخذ می کند و کتابی است که می خواند بنا بر این مراد طعام معنوی است نه طعام مادی.

حتی روایت فوق را در مورد رفیق می توان پیاده کرد تا مبادی کسی در روز قیامت بگوید: (يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا) (۲)

این نشان می دهد که اتخاذ رفیق امری فطری است و هیچ انسانی خالی از دوست نیست ولی باید دقت کرد که آیا رفیق او رهن است یا او را بالا می برد.

بنا بر این باید به درس و بحث توجه خواست کرد و اگر کسی یک دوره اصول را به شکل دقیق بخواند برای اجتهاد او کافی است.

اشکال محقق خراسانی به ترتب و پاسخ آن ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال محقق خراسانی به ترتب و پاسخ آن

حقیقت ترتب را ابتدا باید تصور کرد. ترتب باید به گونه ای ترسیم شود که هر دو امر تا آخر زنده باشند. اگر یک امر باشد و دیگری از بین رود ترتب نیز از بین می رود به همین دلیل باید عصیان را متأخر بدانیم به این گونه که مولی ابتدا عصیان عبد را در آینده تصور می کند و به هر دو امر می کند و الا اگر عصیان متقدم باشد یعنی بین امر به ازاله و امر به صلاه فاصله بیفتد امر به ازاله ساقط می شود و دیگر ترتبی نیست. همچنین اگر مقارن امر به صلاه، امر به ازاله ساقط شود.

ص: ۳۲

۱- عبس/سوره ۸۰، آیه ۲۴.

۲- فرقان/سوره ۲۵، آیه ۲۸.

محقق خراسانی قائل است که ترتب از باب امر به ضدین است زیرا فرض این است که هر دو فعلی هستند زیرا هنوز عصیان محقق نشده است و در آینده محقق می شود و هرچند هر دو امر طولین هستند ولی همچنان امر به ضدین رخ می دهد. علت آن هم این است که هنوز امر به ازل ساقط نشده است و امر به نماز هم وجود دارد و عصیانی که وجود دارد هم متأخر است.

ما در جواب به محقق خراسانی گفتیم که ما هم قبول داریم که ما نحن فیه از باب امر به ضدین است ولی مشکلی ایجاد نمی

شود. آنی که مشکل ایجاد می کند طلب جمع بین الضدین است. اگر دو امر عرضیین بودند از باب جمع بین الضدین می شد ولی اگر طولیین باشند امر به ضدین هستند ولی از باب جمع بین الضدین نیست زیرا اگر مکلف ازاله ی نجاست را بیاورد هیچ مشکلی ایجاد نمی شود.

صاحب کفایه در اینجا سه تا ان قلت و قلت مطرح می کند. ان قلت ها از جانب قائلان به ترتب است و قلت از طرف خود اوست:

ان قلت: اگر قائلان به ترتب بگویند که امر به ضدین چه اشکالی دارد؟ زیرا امر به ضدین در صورتی محال است که از روی اختیار باشد ولی اگر از باب سوء اختیار باشد مشکلی ایجاد نمی شود. در ما نحن فیه نیز از باب سوء اختیار است زیرا مکلف می تواند به سراغ ازاله رود تا مشکل حل شود ولی او چون از روی سوء اختیار ازاله را انتخاب نمی کند برای خودش مشکل ایجاد کرده است. بنا بر این امر به ضدین محال است ولی چون از باب سوء اختیار است اشکالی ایجاد نمی کند.

قلت: محقق خراسانی در پاسخ می گوید: این کلام صحیح نیست زیرا امر به محال از این جهت محال است که مولی چنین اراده ای را نمی تواند در ذهنش پرورش دهد نه به خاطر اینکه مکلف نمی تواند آن را انجام دهد. به همین جهت مولای عاقل نمی تواند چنین اراده ای کند و از کسی واقعا بخواهد که بین ضدین جمع کند. از این رو فرقی بین سوء اختیار و حسن الاختیار نیست. بنا بر این مشکل در مکلف نیست بلکه در مکلف است و او اصلا نمی تواند چنین تکلیفی را به گردن مکلف بگذارد.

یلاحظ علیه: ما چنین ان قلتی را نمی گوئیم. زیرا ما اصلا قائل نیستیم که ما نحن فیه از باب تکلیف به محال باشد زیرا ما نحن فیه هر چند از باب تکلیف به ضدین است ولی از باب تکلیف به جمع بین الضدین نیست تا مستلزم محال باشد.

ان قلت: قائلان به ترتب می گویند: امر به مهم در یک صورت امر به اهم را طرد می کند و آن زمانی است که مکلف بخواهد امر به اهم را بیاورد. در این صورت هر دو امر فعلی هستند و آوردن امر به اهم نمی گذارد که فرد بتواند امر به مهم را بیاورد. اما موقعی که فرد می خواهد امر به اهم را عصیان کند مطارده ای وجود ندارد.

قلت: محقق خراسانی در جواب می فرماید:

اولاً: چگونه مطارده نیست و حال آنکه هر دو، دو امر فعلی هستند و معنا ندارد که در یک صورت مطارده باشد و در یک صورت نباشد. اگر هر دو فعلی هستند پس مطارده از جانبین وجود دارد و اگر یکی دیگری را طرد می کند آن هم این را طرد می نماید.

یلاحظ علیہ: ہرچند ہر دو امر فعلی هستند و از باب امر به ضدین است ولی چون از باب امر به جمع بین الضدین نیست مشکلی ایجاد نمی شود.

ثانیا: شما گفتید در حالت اطاعت و هنگامی که می خواهد امر را بیاورد مطاردہ نیست ولی بعد از نیت عصیان مطاردہ هست ما می گوئیم: ہمین مقدار کہ در یک صورت مطاردہ را قبول کردید برای ما کافی است.

یلاحظ علیہ: ہرچند موقع نیت عصیان امر بہ مهم ہم فعلی است و یکدیگر را مطاردہ می کنند ولی راہ حل دارد و آن اینکه فرد می تواند امر بہ امر را امتثال کند و مشکل حل شود.

ثالثا: امر بہ امر، امر بہ مهم را کنار می زند زیرا مطلق در مرتبہ ی مقید هست و همان زمان کہ مولی صلوات را می خواهد، ازالہ ی نجاست را نیز می خواهد.

یلاحظ علیہ: ہرچند امر بہ امر در رتبہ ی امر بہ مهم است اما ما نحن فیہ از باب جمع بین الضدین نیست ولی از باب امر بہ ضدین است.

ان قلت: قائلین بہ ترتب می گویند: چگونہ می توان ترتب را منکر شد و حال آنکہ دنیا را ترتب پر کرده است. مثلا گاہ مدیر بہ زیردستش می گوید کہ برای ناهار فلان غذا را درست کن و اگر درست نکردی فلان غذا را درست کن. در بسیاری از موارد مولی می بیند کہ عبد فردی چموش است از این رو وقتی خواستہ ی بالا را می خواهد بہ او تذکر می کند کہ اگر انجام ندادی لا اقل خواستہ ی پائین را انجام بدہ.

قلت: محقق خراسانی می فرماید:

اولاً: وقتی مولی امر دوم را می خواهد از اولی رفع ید می کند بنا بر این امر اولی دیگر فعلی نیست و انشائی می شود. این در حالی است که ترتب هر دو امر تا آخر فعلی هستند.

یلاحظ علیه: رفع ید از امر اول به چه معنا است؟ آیا امر اول منسوخ شده است؟ کسی چنین نمی گوید بنا بر این می گوییم: مراد مولی این است که هنگام یأس از امتثال دومی را بیاورد. بلکه اگر هنگام یأس از امتثال، امر اول ساقط می شد حق با محقق خراسانی بود.

ثانیاً: امر دوم مولوی نیست بلکه ارشادی می باشد یعنی ارشاد به مصلحت ناقصه می کند که اگر نتوانستی مصلحت کامله را حیازت کنی لا اقل مصلحت ناقصه را از دست ندهد.

یلاحظ علیه: این بر خلاف سیاق است زیرا ظاهر هر دو امر یکی است. ازل النجاسه و فان عصیت فصل هر دو یک سیاق دارند و نمی شود یکی مولوی باشد و دیگری ارشادی.

ابطال الترتب بطریق الإن:

محقق خراسانی بر بطلان ترتب برهان دیگری اقامه می کند. برهان قبلی لمی بود ولی این برهان ائی است. اگر از علت به معلول پی ببریم به آن لم و اگر از معلول به علت پی ببریم به آن ان می گویند. در برهان قبلی می گفت که ترتب از باب امر به ضدین و تکلیف به محال است ولی در اینجا از طریق نتیجه اقدام می کند و می گوید: اگر قائل به ترتب شدیم و گفتیم دو امر فعلی داریم در اینجا اگر فرد نه ازاله کند و نه نماز بخواند باید دو عقاب داشته باشد و حال آنکه قدرت واحده داشته است. پس قائلین به ترتب باید به این فساد ملتزم شوند.

ص: ۳۶

سپس می گوید که من این اشکال را به استاد میرزای شیرازی مطرح کردم و او این اشکال را تحویل گرفت و در فکر بود که برای آن جوابی بیابد.

ما ان شاء الله هم این اشکال را جواب می دهیم و هم برای ترتب و اثبات آن بیان جدیدی خواهیم داشت.

اشکال محقق خراسانی به ترتب ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال محقق خراسانی به ترتب

محقق خراسانی که ترتب را قبول ندارد از طریق برهان این اقدام کرده می فرماید: اگر ترتب صحیح باشد اگر کسی نه ازاله کند و نه نماز بخواند باید دو عقاب داشته باشد. این در حالی است که قدرت او واحد است زیرا وقتی توان فرد محدود باشد عقاب او نباید فراتر از آن باشد.

بعد اضافه می کند که ما این اشکال را به استاد خود میرزای شیرازی عرضه می کردیم و او همچنان درصدد ارائه ی پاسخ بود.

نقول: در وحدت و تعدد عقاب دو مکتب وجود دارد:

مکتب اول وحده العقاب و تعدد العقاب تابع لوحده القدره و تعدد القدره

حاصل این مکتب این است که تعدد و وحدت عقاب تابع تعدد قدرت و وحدت قدرت می باشد. بنا بر این اگر قدرت دو تا باشد عقاب هم دو تا می شود و اگر قدرت یکی است حتی اگر تکلیف متعدد باشد عقاب باید واحد باشد مگر اینکه جمع بین آن دو ممکن باشد مانند روزه گرفتن و نماز خواندن که این دو مزاحم هم نیستند. در ما نحن فیه چون قدرت یکی است معنا ندارد که عقاب متعدد باشد. طبق این مکتب از آنجا که ترتب مستلزم دو عقاب است ولی توان فرد یکی بیشتر نیست پی می بریم که ترتب باطل است.

ص: ۳۷

مکتب دوم وحده العقاب و تعدد العقاب تابع لوحده التکلیف و تعدد التکلیف بشرط امکان عدم المخالفه

در اینجا میزان در وحدت و تعدد عقاب، وحدت و تعدد تکلیف است. در ما نحن فیه چون تکلیف متعدد است قطعاً عقاب هم متعدد خواهد بود.

ان قلت: اگر واقعا تکلیف دو تا است و قدرت یکی است اگر خداوند بخواهد عقاب کند این خلاف عدل الهی است.

قلت: جواب آن از قید (بشرط امکان عدم المخالفه) استفاده می شود و آن اینکه بتوان مخالفت نکرد. گاه امکان مخالفت

نیست که از محل بحث ما خارج است ولی اگر عدم مخالفت ممکن باشد چه دو امر عرضی باشند و چه طولی عقاب دو تاست. مثلاً در دو امر عرضیین دو نفر در حال غرق شدن هستند در اینجا عدم مخالفت ممکن است به این گونه که یکی را نجات دهم و در نتیجه در پیشگاه خداوند معذور باشم. ولی اگر هر دو را ترک کنم روز قیامت نسبت به هر دو خطاب که می گوید: انقذ الغریق نزد خداوند باید پاسخگو باشم و دو عقاب خواهم داشت.

حال در ما نحن فیه که می گوید: ازل النجاسه فان عصیت فصل. اگر کسی به سراغ ازاله رود هیچ مشکلی برای او پیش نمی آید. اما اگر به سراغ نماز رود هرچند نسبت به نماز مثبت است ولی نسبت به ترک ازاله معذور نمی باشد و عقاب خواهد داشت و اگر هر دو را ترک کند تا غروب شود دو عقاب خواهد داشت.

نظر آیت الله بروجردی همان تعدد عقاب بود.

بیان آخر لامکان الترتب: اگر کسی در این بیان دقت کند شک در صحت ترتب نخواهد داشت و آن اینکه دو امر که یکی اهم است و دیگری مهم در چه مقامی با هم مطارده دارند. در مقام جعل و انشاء، یا فعلیت و یا مقام امثال. به بیان دیگر اینکه محقق خراسانی می گوید که این دو با هم مطارده دارند و از باب طلب الضدین هستند، باید بحث کرد که در چه مقامی با هم مطارده دارند.

ما معتقد هستیم که بین این دو امر هیچ مطارده ای وجود ندارد

اما در مقام انشاء هیچ مطارده ای نیست زیرا ما نحن فیه از باب متزاحمین هستند نه متعارضین. متعارضین در مقام انشاء با هم تنازع دارند بر خلاف متزاحمین. خداوند هم دستور به اقامه ی نماز داده است و هم دستور به ازاله و این دو هیچ تداخلی با هم ندارند.

مقام فعلیت این است که شارع بیان کرده است و تکلیف نیز به دست مکلف رسیده است و معصوم آن را بیان کرده است و حجت بر ما تمام شده است. در این مقام نیز بین دو امر تنازع نیست زیرا یکی از دو دلیل تنازل (کوتاه آمدن) ندارد ولی دلیل دیگر تنازل دارند به این معنا که دلیل اهم که ازل النجاسه است کوتاه آمدن وجود ندارد ولی دلیل مهم که نماز است کوتاه می آید یعنی می گوید که اگر به سراغ ازاله رفتی که هیچ و الا من را انجام بده.

اما در مقام امثال نیز تعارضی وجود ندارد زیرا اگر فرد به سراغ ازاله رود مشکل حل می شود و اگر فرد به سراغ نماز می رود از امر به ازاله صارف دارد هر چند امر به ازاله همچنان ساقط نشده است. اگر فرد صارف داشته باشد میدان اختصاص به دومی پیدا می کند و باز مطارده ای وجود ندارد.

تقریب آخر لامتناع الترتب: آیت الله حائری کلامی بر بطلان ترتب دارد و ایشان سه مقدمه را در ابتدا بیان می کند:

الاولی: المتضادان لا یجتمعان

الثانیه: لا یجوز الامر بالمتضادین (این دو مقدمه را ما نیز قبول داریم)

ص: ۳۹

الثالثه: موقعی که مولی به نماز امر می کند آیا عصیان خارجی شرط است یا عصیان فی علم الله یعنی خداوند می داند که عبد در آینده عصیان خواهد کرد. اگر مراد عصیان خارجی باشد خارج از ترتب است زیرا در ترتب هر دو امر باید تا آخر فعلی باشند و اگر عصیان خارجی مراد باشد امر به ترتب از بین می رود. (مراد از عصیان خارجی همان عصیان مقدم و مقارن است که در سابق به آن اشاره کردیم و گفتیم که محقق خراسانی نیز به همین دلیل عصیان متأخر را شرط می دانست)

اگر هم عصیان فی علم الله مراد باشد این از باب امر به متضادین است زیرا عصیان فی علم الله سبب سقوط امر به ازاله نیست در نتیجه هم ازاله وجود دارد و هم نماز.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که عصیان فی علم الله چگونه سبب سقوط امر به ازاله نمی شود ولی سبب فعلیت امر مهم می شود؟

پاسخ آن این است که سبب سقوط امر به ازاله نمی شود زیرا این امر را عصیان خارجی ساقط می کند نه علم الله و الا اگر علم الله موجب سقوط آن می شد باید همه ی تکالیف از کفار نیز ساقط می شد.

اما امر به مهم فعلی می شود زیرا شرط آن عصیان فی علم الله است. بنا بر این مانعی ندارد که امر به ازاله ساقط نشود و از طرف دیگر امر مهم نیز فعلی شود.

مرحوم حاج شیخ در درر به این استدلال اشکال کرده است که می توان به کتاب ایشان مراجعه کرد.

نقول: ما نیز قبول داریم که عصیان خارجی شرط نیست و الا امر به اهم از بین می رود و در نتیجه ترتب نیز از بین می رود زیرا در ترتب هر دو امر باید تا آخر فعلی باشند. قهرا مراد عصیان فی علم الله است. حاج شیخ در این صورت گفت که عصیان فی علم الله موجب می شود که امر اول ساقط نشود و امر دوم نیز فعلی شود و این از باب امر به ضدین است.

پاسخ آن این است که این هرچند از باب امر به ضدین است ولی از باب امر به جمع بین الضدین نمی باشد زیرا اگر مکلف به سراغ ازاله رود مشکلی ایجاد نمی شود و در روز قیامت نیز عقاب نمی شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به تقریبی از شیخ محمد حسین اصفهانی در مورد ترتب خواهیم پرداخت.

تقریباتی برای ترتب ۹۵/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریباتی برای ترتب

برای مسأله ی ترتب براهین مختلفی اقامه شده است. نام این براهین را تقریبات می گذاریم.

تقریب اول همان بود که صاحب کفایه نقل کرد و آن را رد نمود.

تقریب دوم بیان ما بود که در سه مرحله یعنی مرحله ی جعل، فعلیت و امثال آن را بحث کردیم و گفتیم تنازعی در کار نیست.

چهار تقریب دیگر نیز وجود دارد که دو تای آن از شیخ محمد حسین اصفهانی است. یک تقریب از مرحوم بروجردی است و تقریب چهارم از آقا ضیاء عراقی است. ما از شیخ محمد حسین اصفهانی یک تقریب را نقل می کنیم و آنی که جنبه ی فلسفی دارد را نقل نمی کنیم فنقول:

ص: ۴۱

التقریب الثالث: هر امری برای این است که مکلف آن را انجام دهد. انجام فعل بستگی به این دارد که تمامی اعدامی که وجود آن را تهدید می کند سدّ کند. مثلاً مرکبی می خواهیم که پنج جزء دارد. این مرکب از پنج راه تهدید می شود. اگر اولی را نیاوریم و چهار تا را بیاوریم. همچنین اگر دومی را نیاوریم و ما بقی را بیاوریم و هكذا.

در ترتب نیز دو امر وجود دارد: «ازل النجاسه» و «فان عصیت فصل». امر اول می گوید که هر چیزی که وجود من را تهدید می کند باید از بین برود و از جمله آنها خواندن نماز است.

امر دوم نیز می گوید که تمام چیزهایی که وجود من را تهدید می کند از بین ببر مگر در یک مورد و آن اینکه فرد ازاله ی نجاست کند.

اذا علمت هذه المقدمه نقول: امر به ازاله هرچند فعلیت مطلقه دارد ولی امر به صلاه فعلیت مطلقه ندارد و فعلیت آن نسبی است زیرا ازاله از آن استثناء شده است. در عین حال، امر فعلی نماز این پیام را دارد که اگر اتفاقاً اهم را ترک کردی من را بیاور. بنا بر این تنازعی در کار نیست زیرا امر به مهم نمی گوید که اهم را باید ترک کرد بلکه می گوید که اگر اهم اتفاقاً ترک شد من را بیاور.

یلاحظ علیه: همان موقعی که امر مهم می گوید: اگر اتفاقاً امر به اهم را ترک کردی من را بیاور، در این زمان آیا هر دو امر فعلی است یا نه؟ اگر بگویید یکی فعلی است و دیگری فعلی نیست از بحث ترتب خارج می شویم و اگر بگویید که هر دو فعلی هستند این همان طلب الضدین است. البته همان گونه که گفتیم طلب الضدین ایجاد مشکلی نمی کند آنی که مشکل ساز است طلب الجمع بین الضدین می باشد.

التقريب الرابع: آيت الله بروجردى مى فرمايد: امر مولى بايد اثرگذار باشد و تكليف به محال جايز نيست چون امر به محال اثرگذار نيست زيرا مكلف نمى تواند آن را انجام دهد. بنا بر اين اراده ي مولى نمى تواند به تكليف به محال تعلق گيرد. از اين رو جدائى از اينكه متعلق امر محال است خود امر نيز محال است زيرا امر براى ايجاد داعى و ايجاد حركت و اثرگذارى است و حال آنكه اگر قدرت در مكلف نباشد چنين اثرى در امر مولى نخواهد بود.

همچنين در جايى كه دو فعل و دو امر وجود داشته باشد ولى وقت فقط براى انجام يكي كفايت مى كند در اينجا امر به هر دو تكليف به محال مى باشد.

اما اگر امر مولى به گونه اى است كه اثرگذار است مثلاً يك امر او مطلق است و ديگرى مشروط به عصيان آن مى باشد در اين صورت تكليف به محال وجود ندارد زيرا چنين امرى ايجاد داعى در مكلف مى كند و آن اينكه اگر فردى با ايمان كامل باشد او ابتدا به سراغ ازاله مى رود و اگر در آن درجه از ايمان نباشد به سراغ نماز مى رود. بنا بر اين محالى در كار نيست.

نقول: كلام ايشان عالى است و حتى مى توان آن را به بيان خودمان برگرداند كه گفتيم تنافى يا بايد در مقام جعل باشد يا فعليت يا امثال و در هيچ مقام تنازع وجود ندارد.

التقريب الخامس للمحقق العراقى: ايشان از اين راه اقدام مى كند كه اگر مكلف مشاهده كند كه دو تجارت وجود دارد و سراغ هر کدام رود به سراغ ديگرى نمى رود مثلاً دو مزرعه دارد و بذرى كه در دست دارد كفايت يك مزرعه را مى كند. مكلف در اين صورت مخير خواهد بود.

سپس در معنای تخییر می فرماید: تخییر به این معنا نیست که هر امری مشروط به عصیان دیگری است یعنی وجود هر یک مشروط به عدم دیگری نیست و الا دور لازم می آید.

همچنین معنای تخییر این نیست که هر امر مشروط به عدم دیگری است زیرا معنای آن این است که اگر یک طرف موجود شود طرف دیگر تکلیف نداشته باشد و مأمور به نباشد.

بنا بر این مراد از تخییر این است که عقل حکم می کند که چون مکلف نمی تواند هر دو امر را امتثال کند بنا بر این مخیر است و هر شق را انتخاب کند تکلیف مولی را انجام داده است.

اضافه می کند: اذا كان هذا حال المقيس عليه که هر دو امر مطلق هستند فکیف حال المقيس که ترتب است. زیرا کار در ترتب آسان تر است زیرا در آن یکی مطلق است و یکی مشروط.

محقق نائینی و امام قدس سره هر کدام تقریبی برای خودشان دارند که شاید در جلسات آینده آن را مطرح کنیم.

خلاصه اینکه از نظر ما ترتب اشکالی ندارد و مهم این است که بین امر به ضدین و امر به جمع بین الضدین فرق بگذاریم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ثمرات مسأله می رویم و خواهیم گفت که مشکلات بسیاری در فقه از طریق ترتب حل می شود.

کلامی به مناسبت عید سعید غدیر:

غدیر در واقع روز ولایت علی بن ابی طالب و ائمه ی اهل بیت علیهم السلام می باشد. در مورد غدیر می گوئیم: آیا نبوت که خاتمه پذیرفت وظائف نبوت هم خاتمه پذیرفت؟ بعد از رسول خدا (ص) امام علی علیه السلام فرمود: اخبار آسمان از ما قطع شد. ولی وظائف رسول خدا (ص) تمام نشد.

ص: ۴۴

یکی از وظائف رسول خدا (ص) بیان احکام بود و بعد از وفات ایشان مسائل نوظهوری بسیاری پیش می آمد. چون مسلمانان با امت های پیشین ارتباط برقرار کردند مسائل مستحدثه ی بسیاری بروز کرد. فردی می بایست وجود داشته باشد که علمش و احاطه اش به قرآن و احادیث مانند رسول خدا (ص) باشد تا بتواند آنها را پاسخ بگوید.

وظیفه ی دیگر رسول خدا (ص) تفسیر قرآن بود. سیوطی در کتاب اتقان می نویسد که رسول خدا (ص) برای صحابه ده تا ده تا آیات را معنا می کرد. قرآن دریای بیکران است و احتیاج به تفسیر دارد و کسی مانند رسول خدا (ص) می بایست وجود داشته باشد تا آن را تفسیر کند.

وظیفه ی سوم رسول خدا (ص) این بود که در زمان رسول خدا (ص) فرقه گرایی نبود زیرا شاخصی در میان مسلمانان به نام رسول خدا (ص) وجود داشت که معیار حق و باطل بود. بعد از ایشان می بایست چنین شاخصی در میان مردم باشد تا همه به او مراجعه کنند و حق و باطل را از هم تشخیص دهند.

چنین فردی که بعد از رسول خدا (ص) می آمد نمی توانست یک فرد عادی باشد بلکه باید کسی باشد که تربیت آن تربیت الهی باشد و علم او مانند رسول خدا (ص) باشد. همان گونه که حضرت خضر چنین موقعیتی داشت و موسی علیه السلام به او مراجعه کرده عرضه داشت: (عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا) (۱)

چنین فردی را غیر از خدا کسی نمی شناسد و رسول خدا (ص) نیز به توسط خداوند او را شناخت. این مهم در روز عید غدیر محقق شد و رسول خدا (ص) این وظائف را در آن روز به عهده ی امیر مؤمنان علی علیه السلام گذاشت. بنا بر این در روز غدیر دین، تکمیل شد. در آن روز با گفتن حکمی مثل آیه ی ربا دین تکمیل نمی شد.

ص: ۴۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروع ترتب و بحث امر به شیء با علم به انتفاء شرط آن

در بحث ترتب گفتیم که ما معتقد به ترتب هستیم. عمده بیان ما این است که بین دو امر، در مقام انشاء، فعلیت و امتثال مطارده ای وجود ندارد. تقریبات مختلفی را نیز بررسی کردیم و بعضی از آنها را از جمله بیان آقا ضیاء عراقی را قبول کردیم.

اکنون به سراغ تطبیق این مسأله با فروع فقهیه ی آن می رویم:

فرع اول: کسی وارد مسجد شد و دید مسجد آلوده است. ازاله ی نجاست فوری است ولی وقت نماز موسع است. اگر وقت نماز ضیق باشد حتما باید نماز خواند ولی اگر وقت نماز وسعت دارد در اینجا عقل می گوید که باید امر فوری را امتثال کرد و ازاله نمود. البته باید دانست که امر به ازاله و امر به نماز هر دو مطلق است ولی اگر فرد ازاله نکند عقل می گوید امر دائر است بین اینکه امر دوم که نماز است کاملاً از بین برود یا اینکه مقید شود به عصیان اولی و چون تقیید او اقل محذورا می باشد آن را مقید می کنیم.

فرع دوم: اگر انسان آبی دارد و هم لباسش نجس است و هم باید نماز بخواند و آب برای یکی از آنها کفایت می کند. در اینجا عقل می گوید: آبی که بدل ندارد بر آبی که بدل دارد مقدم است. تطهیر ثوب بدل ندارد در نتیجه آب را برای آن استفاده می کنیم و برای وضو که بدل دارد تیمم می کنیم. اگر فرد عکس کند و آب را برای وضو استفاده کند صحت وضوی او مترتب بر ترتب است زیرا مولی می فرماید: طهر ثوبک فان عصیت فتوضاً.

ص: ۴۶

تکرار می کنیم که هر دو امر مطلق است ولی عقل امر دوم را مقید به عصیان اهم می کند زیرا این کار نسبت به اینکه امر دوم را کاملاً از بین ببریم مبتلا به محذور کمتری است.

اگر کسی قائل به ترتب نباشد راهی برای اینجا فکر کردند که آن اقدام از طریق امر به ملاک یا اقدام از طریق امر به طبیعت است.

فرع سوم: اذا ضاق الوقت عن الوضوء او الاغتسال

کسی در خواب بوده پنج دقیقه به آفتاب بیدار شد. او باید تیمم کند. حال اگر فرد وضو بگیرد و نمازش قضاء شود. صحت وضوی او بستگی به ترتب دارد. همچنین است در مورد غسل. عقل می گوید: تیمم اولاً فان عصیت فتوضاً او اغتسل

فرع چهارم: اذا كان الوقت الصلاة وسيعاً للوضوء و الصلاة للزوجه ولی وضوی زوجه مفوّت حق زوج باشد. حال اگر زن به حرف زوج گوش نکند و وضو بگیرد و نماز بخواند، وضو و نماز او بر اساس ترتب صحیح است زیرا عقل می گوید: به حرف

زوج گوش کن فان عصیت فتوضئی و صلی

فرع پنجم: لو توقف حفظ النفس المحترمه

مثلا کسی در حال نماز خواندن است و کسی در حال غرق شدن می باشد. باید نماز را قطع کرد. در اینجا دو امر مطلق داریم به نام صل و انقذ الغریق عقل می گوید: انقذ الغریق فان عصیت فصل.

فرع ششم: اذا كان في حالة الصلاة و سلم عليه شخص

البته کراهت دارد که انسان به کسی که در حال نماز است سلام کند به هر حال اگر کسی سلام کند جواب سلام فوری است و فرد باید سریع جواب سلام را بدهد حال اگر فرد جواب سلام را ندهد صحت نماز او بستگی به ترتب دارد زیرا امر به جواب سلام اهم است و عقل می گوید که اگر آن را عصیان کردی پس نماز را ادامه بده.

ص: ۴۷

فرع هفتم: لو شرع فی الصلوات الیومیه و كان الوقت وسعیاً لصلاه الآیات

اول وقت است و وقت برای نماز ظهر وسیع است. خورشید نیز گرفته است و تا دو ساعت ادامه دارد. وقتی وارد نماز شدیم متوجه شدیم که وقت نماز آیات ضیق است در اینجا امر به نماز آیات اهم است ولی اگر فرد اهمیت ندهد و نماز ظهر را بخواند صحت نماز او بستگی به ترتب دارد.

فرع هشتم: لو وجب السفر فی رمضان لاجل الحج و لم یسافر و صام

در سابق که رفتن به حج چند ماه به طول می انجامید کسی در ماه رمضان بود و ندا دادند که قافله ها باید حرکت کنند. اگر کسی سفر نکند و روزه بگیرد. روزه ی او بر اساس ترتب صحیح است زیرا امر اهم حرکت برای حج است که عقل می گوید: فان عصیت فصم.

فرع نهم: اذا زاحم الصوم حفظ النفس المحترمه

مثلا مادر اگر روزه بگیرد فرزندش ناتوان و ضعیف می شود در اینجا اگر کسی به حفظ صحت فرزند که اهم است اهمیت ندهد و روزه بگیرد صحت روزه ی او بستگی به ترتب دارد.

فرع دهم: اگر روزه گرفتن یا رفتن به اعتکاف با حق زوج در تنافی باشد که صحت اعتکاف زن اگر موجب نادیده گرفتن حق زوجه شود بر اساس ترتب صحیح می باشد.

الفصل السادس: هل یجوز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؟

گفتیم که مقصد اول در اوامر است و محقق خراسانی یازده فصل در آن بیان کرده است و فصل مزبور فصل ششم آن است که از مسائل کم فایده می باشد.

در اینکه ضمیر در (شرطه) به چه چیزی بر می گردد سه احتمال است:

احتمال اول: ضمیر (شرطه) به امر بر گردد یعنی شرط امر متنفی باشد. شرط امر در آمر این است که عاقل، عالم، مصدقا بالفائده و مانند آن باشد. گاه شرط امر در مأمور به است که عبارت است از عاقل بودن و بالغ بودن.

حال اگر شرط امر نبود هیچ عاقلی در دنیا قائل نیست که چنین امری جایز می باشد.

احتمال دوم: محقق خراسانی قائل است که از مرجع یک اراده و از ضمیر عائد به آن چیز دیگری را اراده کنند که نام آن استخدام است. بنا بر این معنی این است هل يجوز الامر بالشيء انشاء مع انتفاء شرطه فعليا. این مانند امر ابراهیم به ذبح اسماعیل است که امر مزبور انشائی بود ولی شرط فعلی در آن نبود.

نقول: مثال مزبور صحیح است و عقلاء نیز مرادشان همین است ولی در عین حال محقق خراسانی این اشتباه را مرتکب شد که به جای فعلیت می بایست واژه ی تنجز را به کار می رد. فعلیت در مقام بیان است ولی تنجز در مقام عمل می باشد. (هر امری چهار مرحله دارد: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز)

احتمال سوم: امام قدس سره می فرماید: ضمیر در (شرطه) به مأمور به بر می گردد مثلا به کسی گفتیم: صل مع الوضوء و حال آنکه می دانم او آب برای وضو پیدا نخواهد کرد.

نقول: این فرمایش صحیح است ولی با مورد تطبیق نمی کند زیرا علماء معمولاً به جریان حضرت ابراهیم مثال می زنند.

ثمره ی مسأله: اگر یک نفر بعد از اذان صبح در ماه رمضان روزه نگیرد و اتفاقاً در وسط روز از دنیا برود آیا کفاره بر گردن او آمده است؟

اگر امر به او با علم به انتفاء شرط جایز بوده باشد برای از طرف او قضاء و کفاره دهند و اگر امر مزبور جایز نباشد نه قضاء دارد و نه کفاره.

یمكن ان يقال: لزوم قضاء و کفاره مترتب بر وجوب صوم نیست بلکه مترتب بر افطار بلا عذر می باشد فرد چون بدون عذر بعد از نماز صبح افطار کرد قضاء و کفاره دارد بنا بر این، این مسأله مترتب بر بحث اصولی فوق نیست.

تعلق امر به طبایع یا افراد ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعلق امر به طبایع یا افراد

الفصل السابع: هل الاوامر يتعلق بالطبایع او بالافراد (۱) (۲)

این مسأله در اصول بسیار قدیمی است و در نوع کتاب های اصولی مطرح شده است یعنی متعلق اوامر مولی طبایع است یا افراد.

قبل از بیان مطلب نکاتی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

الامر الاول: ليس البحث بحث لفظيا (۳)

اصوليون این مبحث را در خلال مباحث الفاظ آورده اند ولی در عین حال، این بحث لفظی نیست زیرا بحث ما منحصر به اوامر و نواهی نمی باشد و حتی جمله های خبریه ای که به منزله ی انشاء است را شامل می شود. مثلا پدر در مورد فرزند می گوید: ولدی یصلی. یعنی باید نماز بخواند. حتی این مبحث، معقد اجماع را شامل می شود و حال آنکه لفظی در آن نیست.

الامر الثاني: این بحث ارتباطی به دو مسأله ی فلسفی ندارد. (۴)

ص: ۵۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۶۷.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۳۸.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۶۷.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۶۸.

یک مسأله ی فلسفی این است که آیا اصل، وجود است یا ماهیت و خواجه در این مورد می گوید:

ان الوجود عندنا اصیل***دلیل من خالفنا علی (۱)

همچنین ارتباطی به مسأله ی اینکه (آیا در خارج طبیعت وجود دارد یا افراد هستند یا هر دو کما هو الحق) ندارد. که می گویند: حق این است که طبیعی به وجود افرادش موجود می باشد.

بحث در ما نحن فیه عرفی است و نباید مبتنی بر دو مسأله ی فلسفی فوق باشد.

آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی این مسأله را به تفصیل بیان کرده است و گویا می خواهد بگوید که مبحث ما مربوط به دو مسأله ی فلسفی فوق است. البته ایشان چون به فلسفه علاقه مند بود مسائل را غالباً به مباحث فلسفی پیوند می داد.

مثلاً مرحوم سبزواری منظومه ای در فقه در باب نکاح دارد و در تعریف نکاح عملی و نه نکاح لفظی می گوید: النکاح ولوج الوجود فی الماهیه. این در حالی است که نکاح امری کاملاً عرفی است.

الامر الثالث: یطلق الطبیعی و یراد به احد معینین: (۲)

۱. گاه مراد از طبیعی ماهیت تکوینی است. ماهیت تکوینی چیزی است که تحت یکی از مقولات عشره واقع می شود. مثلاً انسان ماهیت تکوینی است و تحت جوهر است و دایره و سواد و بیاض هرچند ماهیت تحت کم و کیف قرار می گیرد.

۲. گاه مراد از طبیعی ماهیت منترعه است که مرکب از عده ای از ماهیات است. این طبیعی تحت چند مقوله از مقولات عشره است مثلاً نماز گاه از مقوله ی فعل است مانند خواندن حمد، گاه از مقوله ی کیف است مانند جهر به قرائت و یا اخفات، گاه از مقوله ی وضع است مانند رکوع و سجود. به همین جهت نماز، ماهیت اعتباری است زیرا اگر واقعی بود می بایست فقط تحت یک مقوله باشد.

ص: ۵۱

۱- شرح المنظومه، المحقق السبزواری (با تعلیقه حسن زاده آملی)، ج ۲، ص ۶۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۶۸.

مراد ما از طبیعت در این مبحث معنای دوم است نه معنای اول.

ثم يطلق الفرد و يراد به احد معينين:

فرد نیز مانند طبیعت دو معنا دارد:

۱. گاه از فرد مصداق خارجی اراده می شود. مثلاً کسی که در مسجد نشسته است فردی از انسان است.

۲. گاه از فرد، ضمائم را اراده می کنند که تحت امر نیست. مثلاً مولی امر به وضو کرده است. آب گاه گرم است و گاه سرد ولی این دو حالت جزء مأمور به نیست بلکه جزء ضمائم می باشد.

مراد از فرد در بحث ما فرد به معنای اول نیست زیرا فرد خارجی ظرف سقوط امر است مثلاً نماز خارجی موجب سقوط و امثال امر است و حال آنکه بحث ما در فرد عارضی است.

مراد از فرد در بحث ما شق دوم است و آن اینکه علاوه بر اینکه طبیعت یا فرد متعلق امر است آیا ضمائم متعلق امر نیز تحت امر هست یا نه.

ثمره در اینجا ظاهر می شود که اگر کسی برای وضو قصد قربت کند ولی در ضمائم قصد قربت نکند اگر ضمائم متعلق امر باشد وضوی فرد باطل است و الا صحیح می باشد.

إذا علمت هذا فنقول: مختار ما این است که امر به طبایع تعلق می گیرد نه ضمائم. (۱)

دلیل آن این است که اراده ی مولی همیشه به چیزی تعلق می گیرد که در غرض او مدخلیت داشته باشد و چون ضمائم، در غرض مولی مدخلیت ندارد، متعلق امر همان طبایع است.

ان قلت: اگر اوامر بر طبایع تعلق می گیرد و طبیعت موجوده نمی تواند متعلق امر باشد زیرا طبیعت موجوده ظرف امثال است و امثال نیز ظرف سقوط امر می باشد. بنا بر این خارج ظرف سقوط امر است بنا بر این اوامر بر طبایع که معدوم است تعلق می گیرد. این در حالی است که معدوم به کار نمی آید و فقط وجود می تواند به کار بیاید که آن هم همان گونه که گفتید دچار مشکل است.

ص: ۵۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۷۰.

قلت: الامر تعلق بالماهيه لا موجوده و لا معدومه لغايه الایجاد

بنا بر این امر با ماهیت که نه مقید به وجود است نه به عدم تعلق گرفته است ولی برای این غایت که مکلف آن را در خارج موجود کند. خلاصه اینکه مولی ذات الشیء را تصور می کند ولی از آنجا که ذات الشیء کفایت نمی کند آن را به غرض ایجاد تصور می کند. بنا بر این ایجاد، متعلق امر نیست بلکه غرض از آن می باشد.

اما استدلال قائلین به تعلق امر به افراد (۱): کسانی که قائل هستند امر به افراد تعلق می گیرد در معنای فرد اشتباه کرده اند و گفته اند که متعلق امر و نهی فرد خارج است زیرا غرض انسان با خارج تأمین می شود و ماهیت نمی تواند غرض مولی را تأمین کند.

حتی محقق خراسانی نیز این اشتباه را در مبحث اجتماع امر و نهی مرتکب شده است و در آنجا قائل است که امر روی افراد خارجی رفته است و او به همین سبب امتناعی شده است.

پاسخ این است که قائلین به این قول اولاً در معنای فرد اشتباه کرده است و حتی اگر فرد به معنای اول باشد از آن می پرسیم که مراد از آن فرد قبل از وجود است یا بعد از وجود اگر قبل از وجود باشد که عدم است و به کار نمی آید و اگر بعد از وجود باشد همان ظرف امتثال و سقوط می باشد.

ثانیاً (۲): گفتیم که امر به ماهیت من حیث هی می تعلق می گیرد ولی به غایت ایجاد و با این قید مشکل را حل کردیم. بنا بر این خارج متعلق امر نیست بلکه مصداق متعلق می باشد یعنی متعلق همان ماهیت کلی است و خارج مصداق آن می باشد.

ص: ۵۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۷۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۷۱.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی گذشته تکمیل می کنیم.

تعلق امر به طبایع یا فرد ۹۵/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعلق امر به طبایع یا فرد

بحث در این است که آیا امر به طبایع تعلق می گیرد یا به افراد. گفتیم: فرد گاه عبارت است از مصداق خارجی. چنین چیزی هرگز نمی تواند متعلق امر باشد زیرا این فرد اگر معدوم باشد معنا ندارد که امر به آن تعلق گیرد و اگر در خارج موجود است تحصیل حاصل می باشد. محقق خراسانی نیز قائل است که مراد از فرد، فرد خارجی نیست بلکه مراد از آن ضمائم و مشخصات طبیعت است.

مثلا در «اسقنی» طبیعت همان آوردن آب است و مشخصات آن ظرف برای آب و کسی که آن را بیاورد می باشد.

از این رو اگر در عنوان مسأله می گفتند: هل الامر يتعلق بالطبایع او بها مع الضمائم و المشخصات بهتر بود.

اذا علمت هذا فاعلم: گفتیم که متعلقات امر همان طبایع است نه مشخصات کلیه و نه ضمائم زیرا چیزی که در غرض مولی مدخلیت ندارد نمی تواند متعلق امر باشد. آنی که در غرض مولی مدخلیت دارد اصل آب آوردن و همان طبیعت است ولی ضمائم در غرض او مدخلیت ندارد یعنی اینکه آب در ظرف بلور باشد یا سفالی برای او فرقی ندارد.

ادله ی قائلین به کسانی که متعلق امر را افراد می دانند:

الدلیل الاول: در منطق گفته شده است که الطبیعی لیس موجودا فی الجارج بل الموجود هو الفرد. سعد الدین تفتازانی در حاشیه ی ملا عبد الله، می گوید: الحق ان الطبیعی موجود بوجود افراد. مراد او از فرد همان مشخصات و ضمائم است. یعنی طبیعتی که منضم به مشخصات و ضمائم است و بدون آن ضمائم نمی تواند موجود باشد.

ص: ۵۴

جواب آن این است که قائل به این قول عبارت سعد الدین را متوجه نشده است. طبیعت در خارج هست ولی این از باب تعدد وجود نیست به این گونه که یک وجود برای طبیعت باشد و یک وجود برای وجود فرد. بنا بر این اینکه می گویند: طبیعتی موجود به وجود افرادش است مراد از آن این نیست که طبیعت در خارج موجود نیست بلکه مراد این است که شیء واحد نمی تواند دو چیز باشد. بنا بر این طبیعت در خارج هست ولی در ضمن فرد می باشد و وجود مستقلی ندارد.

در حاشیه ی ملا عبد الله این سؤال مطرح است که اگر واقعا طبیعت شیء واحد است چگونه می شود که در ضمن افراد باشد مثلا در زمین میلیاردها فرد از انسان وجود دارد.

پاسخ این است که طبیعت واحد نوعی است نه واحد شخصی. واحد نوعی می تواند میلیاردها مصداق داشته باشد. بنا بر این هر یک از افراد انسان به تنهایی تمام طبیعت انسان است نه مانند قول رجل همدانی جزئی از طبیعت. شیخ الرئیس در این مورد می فرمود: زید انسان تام است و هکذا بکر و عمرو هر کدام انسان کامل هستند.

الدلیل الثانی: در فلسفه گفته شده است: الطبیعه من حیث هی لا- موجوده و لا- معدومه. چیزی که نه موجود است و نه معدوم نمی تواند متعلق امر و نهی قرار گیرد. بنا بر این متعلق امر همان فرد خارجی است.

پاسخ این است که طبیعت دو مقام دارد. ذات طبیعت به گونه ای که مجرد از هر حیثیت حتی حیثیت وجود ذهنی باشد نه موجود است و نه معدوم. زیرا در این مقام که مقام جنس و فصل است اگر موجود باشد واجب الوجود و اگر معدوم باشد ممتنع الوجود می باشد.

ص: ۵۵

در مقام پائین تر، گاه موجود است مانند زید و عمرو و گاه معدوم است مانند نوه و نتیجه ی ما. بنا بر این بین اینکه می گویند: الطبیعه من حیث هی هی لا- موجوده و لا- معدومه و بین اینکه الماهیه اما موجوده او معدومه تناقض نیست زیرا در تناقض نه وحدت شرط است که یکی وحدت حمل است. الطبیعه من حیث هی هی لا موجوده و لا معدومه به حمل اولی است یعنی در مقام ماهیت که جنس و فصل است ماهیت نه موجود است و نه معدوم اما ماهیت در مقام حمل شایع صناعی گاه موجود است و گاه معدوم.

بنا بر این اشکال این دلیل در این است که ایشان حمل اولی را با حمل شایع صناعی خلط کرده است.

الدلیل الثالث: این دلیل را در جلسه ی گذشته شرح دادیم و آن اینکه ماهیت منهای وجود کاره ای نیست و نمی تواند متعلق امر باشد.

در پاسخ گفتیم که صاحب این دلیل متعلق امر را با غایت یکی گرفته است. متعلق امر، ماهیت لیسیده از هر چیزی است ولی غایت آن این است که باید در خارج موجود و محقق شود.

نتیجه اینکه متعلق امر مفهوم لیسیده از تمام قیود است و غرض از آن ایجاد آن مفهوم در خارج است.

ثمره ی بحث: در بحث تیت این مسأله مطرح است که کسی اگر در ضمائم و مشخصات نماز ریا کند ولی در اصل نماز ریا نکند نمازش صحیح است یا نه. مثلاً هنگامی که برای نماز حرکت می کند و خود را مسجد اعظم می رساند تا نماز بخواند برای خودنمایی و ریا است ولی اصل نماز را برای خدا می خواند. اگر مسجد اعظم نیز متعلق امر باشد در آن هم نباید ریا کرد و الا نماز باطل است.

همچنین در وضو گرفتن اگر هوا سرد باشد و فرد برای گرم شدن با آب گرم وضو می گیرد در اینجا اگر متعلق امر، مشخصات را نیز شامل شود وضوی فرد باطل است زیرا هر چند او در اصل وضو گرفتن قصد قربت کرده است ولی در مشخصات قصد قربت نکرده است. بله اگر متعلق امر همان ذات وضو باشد ریا و قصد قربت در مشخصات مشکلی ایجاد نمی کند.

همچنین اگر کسی در دار غصبی نماز می خواند. اگر متعلق امر طبایع باشد و مشخصات متعلق امر نباشد، نماز در دار غصبی اگر همراه با قصد قربت باشد صحیح می باشد زیرا محل که غصبی است متعلق امر نیست. اما اگر طبایع و مشخصات هر دو متعلق امر باشد، مکان نیز متعلق امر می باشد در نتیجه شیء واحد که نماز است هم باید متعلق امر باشد و هم متعلق نهی.

نکته ی دیگر این است که بحث در هل يجوز اجتماع الامر و النهی او لا بحثی صغروی است نه کبروی زیرا هیچ عاقلی نمی گوید که امر و نهی در شیء واحد جمع می شود. بحث در اینجا صغروی است یعنی آیا هم امر موجود است و هم نهی یا فقط نهی است و امری وجود ندارد. یعنی آیا اجتماع هست یا نیست. اگر امر فقط روی طبایع رود اجتماع نیست زیرا مکان فقط نهی دارد ولی اگر امر علاوه بر طبایع ضمائهم و مشخصات را نیز شامل می شود مکان هم امر دارد و هم نهی.

الدلیل الرابع: طبیعت نمی تواند جدا از مشخصات باشد و متلازمان در احکام متساویان هستند بنا بر این اگر نماز واجب باشد مشخصات آن نیز واجب می شود.

پاسخ این است که در سابق گفتیم که در متلازمان لازم نیست که حکمشان نیز یکی باشد و فقط شرط است که متضاد با هم نباشند. مثلاً رو به قبله ملازم با این است که به ستاره ی جدی پشت کنیم. در اینجا اگر رو به قبله بودن واجب است نمی توان گفت که پشت به جدی نیز واجب است هرچند نمی تواند حرام باشد.

الفصل الثامن: بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

در کتب قدماء این عنوان به شکل طولانی تری آمده است و آن اینکه: اذا نسخ الوجوب هی بقی الجواز او لا؟

مثلاً نماز جمعه اگر واجب باشد و بعد این وجوب منسوخ شود آیا جوازش باقی است یا آن هم از بین می رود.

یا مثلاً- در قرآن آمده است: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدْقَهُ) (۱) رسول خدا (ص) احترام افراد را کاملاً رعایت می کرد. زن و مرد خدمت او می رسیدند و وقت رسول خدا (ص) را با سؤالات بی ربط می گرفتند. خداوند در اینجا قانونی وضع کرد و آن اینکه هر کس می خواهد با پیغمبر اکرم (ص) سری صحبت کند یک دینار بدهد و بعد با او صحبت کند. این موجب شد که اطراف رسول خدا (ص) خلوت شد زیرا مردم از دادن صدقه ابا می ورزیدند. تنها کسی که به این آیه عمل کرد امام علی بن ابی طالب علیه السلام بود.

از آن سو صلاح نبود که اطراف رسول خدا (ص) خلوت شود از این رو این آیه نسخ شد و خداوند فرمود: (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (۲)

ص: ۵۸

۱- مجادله/سوره ۵۸، آیه ۱۲.

۲- مجادله/سوره ۵۸، آیه ۱۳.

در نتیجه وجوب صدقه از بین رفت که سخن است که آیا جواز صدقه باقی مانده است یا نه. البته در این مورد جواز مسلماً باقی است ولی همه جا این گونه نیست.

اگر بخواهیم این مسأله را بشکافیم باید در دو مقام بحث کنیم:

مقام اول در علم تفسیر است. و مقام دوم در اصول است و ما ان شاء الله هر دو را بحث می کنیم.

مقام اول در این است که آیا در قرآن ناسخ و منسوخ هست یا نه. و بعد به سراغ بحث اصولی مزبور می رویم.

در فرع اول سه قول است:

• قول اول این است که در قرآن ناسخ و منسوخ نیست و آیت الله خوئی ظاهراً این قول را انتخاب کرده است.

• قول دوم از جصاص است که در فقه القرآن بسیاری از آیات قرآن را منسوخ گرفته است و حتی مخصوص ها و مقید ها را نیز جزء ناسخ قرار داده است.

• قول سوم قول ما است که در قرآن دو سه مورد ناسخ و منسوخ است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

بقاء جواز بعد از نسخ و واجب تخییری ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بقاء جواز بعد از نسخ و واجب تخییری

بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب: سخن در این است که اگر چیزی واجب باشد و بعد شارع آن را نسخ کند در این حال وجوب از بین می رود ولی آیا اصل جواز باقی می ماند یا نه.

ابتدا بحث می کنیم که آیا در قرآن مجید ناسخ و منسوخ داریم یا نه. گفتیم برخی قائل هستند که چنین چیزی در قرآن وجود ندارد و آیت الله خوئی در کتاب البیان طرفدار این نظریه است. بعضی مانند جصاص اکثر آیات را ناسخ و منسوخ می داند و حتی آیات مخصوصه و مقیده را نیز جزء ناسخه دانسته است. قول سوم این است که چند نمونه ی اندک در قرآن از ناسخ و منسوخ وجود دارد که شاید از پنج مورد تجاوز نکند. یک نمونه را در جلسه ی گذشته بیان کردیم که در مورد آیه ی نجوی بود.

ص: ۵۹

مثال دیگر: هنگامی که آیه ی صوم نازل شد و فرمود: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (۱) صیام در عصر یهود به این گونه بود که در ایام روزه، جماع مطلقاً حتی در شب نیز حرام بود در میان مسلمانان نیز به قرینه ی (كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) جماع مطلقاً حرام بود. این مسأله در میان اصحاب مشکل ایجاد کرد و جمعی از صحابه که اهل سنت آنها را عادل می داند مرتکب این گناه می شدند.

خداوند در آیه ی دیگر این حکم از آیه را نسخ کرد: (أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) (۲)

از این آیه استفاده می شود که گناه خیانت به خود انسان است (كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ) و همچنین خداوند می فرماید: (وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (۳)

بحث دوم بحث اصولی است که آیا بعد از نسخ جواز باقی است یا نه.

به عنوان مقدمه می گوئیم: ما الفرق بين الاباحه بالمعنى الاعم و الاباحه بالمعنى الاخص؟

اباحه ی بالمعنى الاعم همان لا اقتضاء است در نتیجه با واجب، مستحب، مکروه و مباح جمع می شود. این اباحه، حکم شرعی نیست بلکه حکم عقلی است. لا بشرط با الف شرط جمع می شود.

اباحه ی بالمعنى الاخص اقتضاء مساوات است یعنی شیء این صلاحیت را دارد که فعل و ترکش با هم مساوی باشد بنا بر این ضد احکام اربع، فوق می باشد. این اباحه با هیچ یک از احکام اربعه جمع نمی شود.

ص: ۶۰

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۳.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۷.

۳- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۱۷.

مراد ما از جواز در بحث، جواز بالمعنی الاعم است.

إذا علمت هذا فاعلم:

ان القائل بالبقاء استدلل بوجوه ثلاثه:

الدلیل الاول: قدر متیقن از نسخ این است که ضرورت و ایجاب از بین رفته است ولی ما بقی آن همچنان باقی است. به تعبیر دیگر، ناسخ فقط جنبه ی الزام را از بین برده است ولی ما بقی مراحل همچنان باقی است.

یلاحظ علیه: مستدل تصور کرده است که وجوب مرکب از امور سه گانه است: جواز الفعل، ترجیح و الزامه بنا بر این بعد از نسخ الزام از بین می رود و دو تای اول باقی می ماند. این در حالی است که وجوب امری بسیط است که همان بعث می باشد و سه مرحله ای نمی باشد. به تعبیر دیگر، مولی سه چیز را انشاء نمی کند بلکه یک چیز که همان بعث است را انشاء می کند. البته عقل آن سه مرحله را درک می کند ولی کار عقل ارتباطی با شرع ندارد.

الدلیل الثانی: بحث ما مانند این مثال است که مولی می گوید: اکرم زیدا و بعد بگوید: لا بأس بترك اكرامه. در این صورت می گوئیم: جواز حتما باقی است بنا بر این در ما نحن فیه نیز جواز بعد از نسخ باقی است.

یلاحظ علیه: بین ما نحن فیه و مثال مزبور فرق است. در مثال فوق، شکی نیست که جواز باقی است زیرا هر دو حکم در جواز اتفاق دارند زیرا دلیل دوم مخالف اولی نیست و فقط حکم در اولی را کمرنگ می کند. این بر خلاف ناسخ است که با منسوخ کمال تضاد و منافات دارد.

ص: ۶۱

الدلیل الثالث: بعد از نسخ استصحاب جواز می کنیم به این گونه که قبل از اینکه ناسخ بیاید، صدقه دادن برای نجوی با رسول خدا (ص) جایز بوده است ولی بعد از آمدن ناسخ شک می کنیم که آیا جواز باقی است یا نه همان جواز را استصحاب می کنیم.

یلاحظ علیه:

اولا: یشرط فی الاستصحاب ان یکون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا لحکم شرعی. مثلا کریت حکم شرعی نیست ولی موضوع برای حکم شرعی است. این در حالی است که جواز نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی است. جواز حکم شرعی نیست زیرا در مقدمه گفتیم که جواز، حکم عقل است نه شرع.

ثانیا: استصحاب از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث است. توضیح این استصحاب: زید در خانه بود و یقین دارم زید رفته است ولی احتمال می دهم که حین خروج زید، عمرو وارد خانه شده است. در اینجا زید قابل استصحاب نیست زیرا قطعی الانتفاء است و عمرو قابل استصحاب نیست زیرا مشکوک الحدوث است ولی در اینجا جامع انسان را استصحاب می کنیم و می گویم: سابقا انسان در خانه بود و الآن هم وجود انسان را در خانه استصحاب می کنیم. اصولیین قائل هستند که این قسم از استصحاب حجت نیست و لا تنقض الیقین بالشک این قسم را شامل نمی شو.

ما نحن فیه نیز از قبیل همین استصحاب است زیرا یقین داریم که جوازی که در ضمن وجوب بود از بین رفته است و احتمال می دهیم به جای وجوب، استحباب نشسته باشد در نتیجه جامع که جواز است استصحاب می کنیم. وجوب را نمی توان استصحاب کرد زیرا قطعی الانتفاء است و استحباب نیز مشکوک الحدوث است بنا بر این جامع را استصحاب می کنیم. همان گونه که گفتیم: این استصحاب حجت نیست. بلکه بعد از نسخ احتیاج به دلیل جدید داریم. مثلا در آیه ی صوم چنین دلیل هست کما اینکه خداوند می فرماید: (فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ) (۱)

ص: ۶۲

عُرّف الواجب التعیننی بانه ما لا یسقط بفعل الغیر. مثلا نماز ظهر واجب است و این نماز با فعل غیر از انسان ساقط نمی شود.

عُرّف الواجب التخییری ما یسقط بفعل الغیر. مثلا در کفاره ی ماه رمضان اگر کسی عتق رقبه کند ما بقی از او ساقط می شود.

شکی نیست که واجب تخیری در اسلام وجود دارد و دلیل آن خصال کفاره ی صوم است. در عین حال، در تصویر عقلی واجب تخیری سه مشکل وجود دارد:

اشکال اول: در واجب تعیننی وجوب روی یک چیز مانند نماز ظهر می رود ولی در واجب تخیری وجوب روی لا معین می رود که می گویند: وجوب به لا معین متعلق نمی شود زیرا وجوب همان اراده است و اراده به غیر متعین متعلق نمی شود.

اشکال دوم: واجب تخیری چه واجبی است که ترک آن جایز است یعنی می توان عتق رقبه نکرد و به جای آن شصت روز روزه گرفت؟

اشکال سوم: این چه واجبی است که سه تا واجب دارد ولی اگر کسی هیچ یک از آنها را نیاورد فقط یک عقاب دارد؟

در اینجا هر کس یک راه فراری را انتخاب کرده است. صاحب کفایه این راه را انتخاب کرده است که می فرماید: الواجب التخییری علی قسمین: واجب تخیری عقلی و واجب تخیری شرعی. در واجب تخیری عقلی یک ملاک وجود دارد ولی راه رسیدن به آن ملاک متعدد است. مثلا مولی می خواهد خانه روشن شود و این کار را می توان با برق، چراغ نفتی و یا شمع و مانند آن انجام داد.

اما واجب تخییری شرعی دارای سه ملاک است. در عتق رقبه ملاکی است که با ملاکی که در صوم شهرین است فرق دارد و هکذا. اما این سه ملاک با هم سازگار نیست به این گونه که در عالم ثبوت با هم تراحم دارند و اگر کسی یکی را آورد ما بقی را نباید بیاورد.

بعد اضافه می کند: الواجب التخییری نحو من الوجوب که اگر یکی را آوردی ما بقی را نمی توانی بیاوری.

نقول: هل کسی در علم اصول راه فراری دارد. مرحوم آقا ضیاء مشکلات را با قضایای حینیه حل می کند. مرحوم نائینی به سراغ قضایای حقیقیه و خارجییه و محقق خراسانی مشکلات را با کلمه ی «نحو» هل می کند. مثلا در مورد وضع می فرماید: الوضع نحو تخصیص اللفظ. این در حالی است که ما می خواهیم همین «نحو» و چگونگی را حل کنیم.

به هر حال در کفایه خیلی مشخص نیست که چگونه محقق خراسانی با این بیان هر سه مشکل فوق را حل کرده است و ما ان شاء در جلسه ی آینده آن را توضیح می دهیم.

تصویر واجب تخییری ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تصویر واجب تخییری (۱)

بحث در تصویر وجوب تخییری است. در وجوب تخییری سه اشکال مطرح شده است:

اولا در واجب معین اراده بر شیء واحد تعلق می گیرد ولی در واجب تخییری اراده بر شیء غیر معین (۲) تعلق می گیرد. در فلسفه گفته اند که تشخیص اراده به مراد است یعنی تا مراد معین نباشد اراده تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۶۴

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۴.

ثانیا: واجب تخییری چه واجبی است که می توان آن را ترک (۱) کرد و دیگری را آورد؟

ثالثا: چگونه اگر کسی در واجب تخییری همه را ترک کند یک عقاب (۲) بیشتر ندارد؟

محقق خراسانی در مقام جواب می فرماید: واجب تخییری بر دو قسم (۳) (۴) است: تخییر عقلی و تخییر شرعی. غرض در تخییر عقلی واحد است و اسباب مختلف می باشد. مانند روشن کردن اتاق که مراد است ولی اسباب آن مختلف است و گاه با برق انجام می شود و گاه با شمع و امثال آن. در واجب تخییری نیز اغراض مختلف است ولی آنها قابل جمع نیستند از این رو اگر کسی یکی را آورد دیگر نمی تواند دیگران را بیاورد.

بعد اضافه می کند که واجب تخییری نحوی (۵) از وجوب است.

در کفایه روشن نیست که این جواب چگونه سه اشکال فوق را حل می کند ولی ما آن را روشن می کنیم.

اما در مورد اشکال اول که اراده بر غیر معین تعلق نمی گیرد پاسخ محقق خراسانی این است که در ما نحن فیه سه اراده داریم و هر اراده بر وجوب معینی تعلق گرفته است.

اما در مورد اشکال دوم (۶) که واجب تخییری را می توان ترک کرد. پاسخ محقق خراسانی این است که اگر واجب را ترک کنیم و چیزی به جای آن بیاوریم این با وجوب نمی سازد ولی در واجب تخییری اگر واجبی را ترک (۷) می کنیم جانشین آن را می آوریم. وجوب گاه مانند واجب معین جانشین ندارد ولی در واجب تخییری جانشین داریم و اگر آن را بیاوریم کفایت می کند.

ص: ۶۵

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۴.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۵.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۵.
 - ۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۱.
 - ۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۱.
 - ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۶.
 - ۷- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۱.

اما در مورد اشکال سوم (۱) که عقاب واحد است می‌گوییم: پاسخ صاحب کفایه این است که تعدد عقاب (۲) یا باید از راه تعدد ملاک باشد که مولی هر دو را بخواهد یا از باب تعدد دو حکم فعلی که مولی هر دو را مطالبه کند. اما در اولی تعدد ملاک هست ولی مولی هر دو را نمی‌خواهد زیرا این دو با هم تراحم دارند و با هم جمع نمی‌شوند اما در مورد دو حکم فعلی، هر چند دو حکم فعلی داریم ولی مولی هر دو را نمی‌خواهد و اجازه می‌دهد که یکی را بیاوریم و دیگری را ترک کنیم. اگر مولی هر دو را می‌خواست عقاب می‌بایست متعدد بود.

یلاحظ علیه:

اولاً (۳): ما در صدد این هستیم که ماهیت وجوب تخییری را متوجه شویم ولی محقق خراسانی با عبارت «نحو» که می‌گوید: نحو من الوجوب از آن عبور می‌کند. او در وضع و در واجب کفایی نیز از همین کلمه استفاده می‌کند.

ثانیاً (۴): اینکه این اغراض قابل جمع نیستند (۵) صحیح نیست زیرا گاه قابل جمع هستند کما اینکه در ماه رمضان اگر کسی به حرام افطار کند کفاره ی جمع بر او واجب می‌شود. در ظهار نیز گاه ممکن است کفاره ی جمع بر فرد واجب شود. بنا بر این آنچه محقق خراسانی می‌فرماید فرضیه ای است که با شریعت تطبیق پیدا نمی‌کند.

ص: ۶۶

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۷.
 - ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۱.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۷.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۸.
 - ۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۱.

محقق نائینی و تلمیذ او محقق خوئی نظریه ی محقق خراسانی را به گونه ی دیگری تبیین کرده اند و گفته اند نظریه ی محقق خراسانی این است که واجب تخیری در واقع به دو یا چند واجب مشروط بر می گردد. مثلا- مولی می گوید: اعتق رقبه ان ترک ستین یوما و اطعم ستین مسکینا ان ترک عتق الرقبه. بنا بر این مراد صاحب کفایه از «نحو من الوجوب» همان واجب مشروط است. بنا بر این هر کدام واجب است به شرط ترک الآخر یا الآخرین.

انتقاد محقق نائینی بر صاحب کفایه. محقق نائینی بعد از تفسیر کلام صاحب کفایه آن را نقد می کند و می فرماید: لازمه ی کلام محقق خراسانی این است که اگر کسی واجب تخیری را مطلقا ترک کند عقابش متعدد باشد لان الواجب المشروط عند وجود شرطه ینقلب واجبا مطلقا. بنا بر این اگر کسی عتق رقبه را ترک کند شرط دومی که ستین مسکین است حاصل شده است و اگر کسی ستین مسکین را ترک کند شرط اولی که عتق رقبه است حاصل می شود. یا مثلا حج واجب مشروط است ولی به محض اینکه استطاعت حاصل شد، تبدیل به واجب مطلق می شود. بنا بر این از فساد تالی که دو عقاب وجود ندارد به فساد مقدم پی می بریم که عبارت است از بازگشت واجب تخیری به واجب مشروط.

یلاحظ علیه: اولاً- توجیه محقق نائینی در کفایه موجود نیست و از عبارت کفایه چنین توجیهی استفاده نمی شود. بله محقق خراسانی گفته است که مولی یکی را می خواهد به شرط اینکه دیگری را نیاورده باشد ولی این زمینه ی مسأله است نه شرط مسأله. مثلا مولی تشنه است و آب یا شربت می خواهد که هر کدام را که بیاوریم کفایت از دیگری می کند در اینجا آوردن هر کدام زمینه برای ترک دیگری است نه اینکه ترک هر یک شرط برای انجام دیگری باشد.

ثانیا: این کبری که الواجب المشروط اذا حصل شرطه ینقلب واجبا مطلقا را قبول نداریم زیرا اگر قید، قید اراده و وجوب است با حصول شرط همچنان به شکل واجب مشروط باقی می ماند. مثلا اگر کسی مستطیع شده است وجوب او همچنان مشروط باقی می ماند و اگر شرط حاصل شود معنا ندارد که وجوب از بین برود و واجب دیگری جانشین آن شود.

تا اینجا هر چه گفتیم حول نظریه ی محقق خراسانی بود و اکنون به سراغ نظریه ی دیگری در مورد واجب تخییری می رویم:

محقق اصفهانی که از تلامذه ی محقق خراسانی است می فرماید: در واجب تخییری سه وجوب داریم نه یک وجوب و هر یک ملاک خود را دارد ولی شارع مقدس تسهیلا للمکلف یک ملاک را خواسته است (بر خلاف نظریه ی محقق خراسانی که قائل است بین ملاک ها تراحم است و اگر یکی آورده است نمی توان دیگری را آورد).

این نظریه تا حدی قابل قبول است.

النظریه الثالثه (۱): ما معتقد هستیم که یک ملاک بیشتر وجود ندارد اما محقق این ملاک سه چیز است. مثلا- در قانون راهنمایی رانندگی اگر کسی خلافی مرتکب شود برای تنبیه او چند راه وجود دارد: او را زندانی کنیم، مبلغی از او بگیریم، اجازه ی رانندگی به او ندهیم. در ما نحن فیه نیز کفاره ی روزه هم با عتق رقبه سازگار است هم با اطعام ستین مسکینا و هم با صوم شهرین.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نظریه را بیشتر بررسی می کنیم.

ص: ۶۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت واجب تخییری (۱) (۲)

بحث در حقیقت واجب تخییری است. این بحث ثمره ی فقهی ندارد و فقط یک حقیقت را تجزیه و تحلیل می کند. در جلسات گذشته نظریه ی محقق خراسانی را خواندیم که قائل به ملاکات متعدده بود ولی تصریح نکرده بود که در واجب تخییری یک وجوب وجود دارد یا چند وجوب.

نظریه ی دوم از محقق اصفهانی بود که قائل بود ملاکات متعدد وجود دارد و این ملاکات با هم متلائم است ولی شارع تسهیلا للمکلفین به یکی اکتفاء کرده است.

نظریه ی سوم نظر ماست (۳) که همان نظریه ی محقق اصفهانی را قبول می کنیم با این تفاوت که هرچند سه وجوب وجود دارد ولی یک ملاک بیشتر نداریم. با این حال، این ملاک را چند چیز می تواند تأمین کند. در امور عرفی مثال آن همان تخلف رانندگی است که برای تنبیه او می توان او را یا جریمه ی مالی کرد و یا به زندان انداخت. ملاک در اینجا فقط تنبیه است ولی محقق آن متفاوت است. شارع مقدس هم در مورد افطار ماه رمضان می خواهد تنبیه کند و آن را از سه طریق انجام می دهد و یکی از آن سه طریق آن غرض را تأمین می کند.

از این بیان مشخص می شود که چرا سه چیز واجب شده است و چرا علی التخییر واجب کرده است.

ص: ۶۹

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۴.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۹.

اما سه تا را واجب کرده است زیرا هر یک به تنهایی تأمین کننده ی غرض اوست و اگر یکی را واجب کند و ما بقی را واجب نکند از باب ترجیح بلا مرجح است.

اما اینکه آن سه را تعیین واجب نکرده است به این جهت است که هر یک به تنهایی غرض (۱) او را تأمین می کند و واجب نباید اوسع از غرض باشد.

ان قلت: این فرمایش به تخییر عقلی بر می گردد. زیرا می گویند که در تخییر عقلی ملاک یکی است ولی در تخییر شرعی ملاک چند تا است. بنا بر این فرق این دو تخییر چه می تواند باشد؟

قلت: در تخییر عقلی، مولی فقط مسبب را می گوید و مثلاً می گوید: اتاق را روشن کن اما ما یتحقق به الملائک را می گوید در اینجا عقل می گوید که برای روشن کردن اتاق از چند طریق می توان اقدام کرد.

اما در تخییر شرعی مولی ما یتحقق به را می گوید و به ملائک اشاره نمی کند. فقط می فرماید که اگر کسی در ماه رمضان بدون عذر افطار کند باید عتق رقبه کند یا شصت مسکین را طعام دهد یا شصت روز روزه بگیرد.

حال باید دید که چگونه آن اشکالات سه گانه را جواب می دهیم.

اشکال اول این بود که اراده بر امر مردد تعلق نمی گیرد. ما نیز می گوییم امر مرددی در کار نیست زیرا سه وجوب و سه اراده است.

اشکال دوم این بود که چگونه واجب است ولی می توان آن را ترک کرد. ما می گوییم: این خصیصه ی واجب تخییری است که اگر یکی را ترک کنیم به سبب این است که جانشین دارد و الا ترکش نمی کردیم.

ص: ۷۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۰.

اشکال سوم این بود که چگونه وجوب سه تا است ولی عقاب یکی است. ما می‌گوییم: چون ملاک یکی است عقاب هم یکی است. به بیان دیگر، تعدد عقاب یا به سبب تعدد ملاک است یا تعدد حکمین است. اما تعدد ملاک منتفی است و اما تعدد حکمین هر چند وجود دارد ولی چون تعیینی نیستند بلکه تخییری می‌باشند از این رو مشکلی ایجاد نمی‌شود.

خلاصه اینکه: الواجب التخییری ما وجب جمیع الاطراف بملاک واحد علی وجه التخییر.

النظریه الرابعه (۱): نظریه ی محقق نائینی

اساس اشکال در واجب تخییری این بود که اراده به امر مردد تعلق نمی‌گیرد بنا بر این چگونه می‌شود که احدهما واجب باشد.

ایشان می‌گویند: ههنا فرق بین الاراده التکوینیة الفاعلیه و بین الاراده التشریعیة القانونیه.

یعنی شرایط بر دو قسم است گاه شرایط، شرط مطلق اراده است و در اراده ی تکوینی و تشریعی وجود دارد مانند تصور شیء، تصدیق به فایده و جزم.

ولی گاه چیزهایی است که شرط اراده ی تکوینی فاعلی است و شرط اراده ی تشریعی قانونی نیست مانند تعین. مثلا کسی که می‌خواهد غذا بخورد ابتدا باید غذا را معین کند و غذای نامعین و مبهم را نمی‌توان خورد. اراده ی تکوینی جنبه ی فاعلی و ایجاد دارد. اما اراده ی تشریعی جنبه ی ایجاد ندارد بلکه جنبه ی اخطاری دارد. مثلا شارع می‌فرماید: ای مکلف واجب است که یکی از این سه را اتیان کنی. و فرد چون اراده اش تکوینی است باید یکی را معین کند و اتیان نماید. بنا بر این مانعی ندارد که یک وجوب روی احد الافراد رفته باشد.

ص: ۷۱

با این بیان هر سه (۱) اشکال رفع شده است.

اما اشکال اول عبارت بود از اینکه اراده به غیر معین تعلق نمی گیرد و ایشان در جواب می فرمایند: این مربوط به اراده ی تکوینی است نه تشریحی که می تواند بر امر مردد تعلق بگیرد.

اشکال دوم این بود که چرا واجب تخیری قابل ترک است و جواب ایشان این است که مولی از اول گفته است که فقط یکی را می خواهد.

عقاب نیز یکی است زیرا مولی فقط یکی را می خواهد.

یلاحظ علیه (۲): این کلام خوب است ولی اثباتا مشکل دارد. وقتی به قرآن مراجعه می کنیم مشاهده می کنیم که احد الافعال واجب نیست بلکه وجوب روی هر سه مورد می رود مثلا- خداوند می فرماید: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (۳)

همچنین در آیات دیگر می خوانیم: (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْئَلَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ) (۴) که وجوب روی افراد رفته است.

النظریه الخامسه (۵): نظریه ی بعضی از قداماء

واجب چیزی است که خداوند می داند بنده آن را انتخاب خواهد کرد.

این کلام مربوط به هزار سال قبل است و حرف ناصحیحی است. معنای آن این است که اگر کسی اصلا کفاره ندهد نباید عقاب شود زیرا خدا می دانست که او هیچ یک را انتخاب نمی کند.

ص: ۷۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۲.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۸۹.

۴- بلد/سوره ۹۰، آیه ۱۱ تا ۱۶.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۳.

بقی هنا اکمال (۱): تخیر بین اقل و اکثر

آیا تخیر بین اقل و اکثر امکان دارد یا نه؟

ان شاء الله در جلسه ی آینده این مبحث را پیگیری می کنیم.

کلامی پیرامون ماه محرم:

کسانی که قادر بر تبلیغ هستند و بیان دارند و اطلاعات قرآنی و حدیثی دارند و برای مردم می توانند سودمند باشند مستحب است که به تبلیغ روند.

قرآن در مورد تکلیف مبلغ می فرماید: (الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) (۲)

این عده رسالات که همان پیام های خدا است را تبلیغ می کنند. کلمات قرآن و اهل بیت یک نورانیتی دارد که در مستمع تحول ایجاد می کند. بنا بر این اگر تکیه گاه انسان قرآن و حدیث باشد بیشتر اثر می گذارد. البته می توان برای تکمیل آنها از داستان ها و دانش های علمی که مؤید آن است بهره بگیرد ولی اینها باید در حاشیه باشد نه اساس منبر.

نکته ی دیگر خشیت است. فرق خشیت با خوف این است که در خوف ترس هست در حالی که اعتقاد به عظمت فرد در آن وجود ندارد ولی در خشیت خوف همراه با اعتقاد به عظمت فرد است.

سوم این است که از احدی بجز خدا خشیت ندارند. انبیاء و اولیاء چون ظلّ و پیرو خدا هستند آنها را هم باید بزرگ داشت: (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) (۳)

کلام آخر اینکه باید دانست که خداوند حسیب است و تمامی کارهای ما زیر حساب اوست بنا بر این تبلیغ باید فقط برای خدا باشد نه چیز دیگر.

ص: ۷۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۴.

۲- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۳۹.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۸۰.

کتاب سفینه البحار تألیف شیخ عباس قمی کتاب بسیاری خوبی برای تبلیغ است. این کتاب خلاصه ی بحار الانوار است که بحار را موضوع بندی کرده است.

فرد مبلغ باید درد جامعه را بداند و در بالای منبر درصدد درمان آن باشد. اگر بحث ما خارج از وضع کنونی باشد اثر چندانی ندارد. دوا در قرآن و اهل بیت است و امیر مؤمنان علی علیه السلام در مورد رسول خدا (ص) می فرماید: طَيِّبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ. (۱)

الآن وهابیت که هدف آنها حذف تشیع است بزرگترین مانع محسوب می شود. بجز شیعه ما بقی شرایع اهل مسامحه و مماشات هستند و فقط شیعه است که جلوی آنها ایستاده است. اهل سنت قائل هستند که قرآن می فرماید: (وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ) (۲) و باید با دیگران صلح و مدارا کرد این در حالی است که این آیه مربوط به اختلاف زن و شوهر است نه هر صلحی.

واجب تخییری و واجب کفایی ۹۵/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب تخییری و واجب کفایی (۳) (۴)

بحث در مورد واجب تخییری است که در مقابل واجب تعیینی مانند نماز قرار دارد. در واجب تخییری مباحثی وجود داشت که مطرح کردیم و قائل شدیم که در واجب تخییری هر سه مورد واجب است هر چند غرض واحد است. غایه ما فی الباب هر کدام اگر آورده شود، غرض حاصل می شود.

اکمال (۵): هل يجوز التخییر بین الاقل و الاکثر او لا

ص: ۷۴

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۳۴، ص ۲۴۰، ط بیروت.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲۸.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۸۴.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۴.

مثلا آیا شارع می توان ما را هنگام خواندن تسییحات اربعه بین یک تسییحه و سه تسییحه مخیر کند که هر کدام را اتیان کنیم امر ساقط شود؟

بعضی قائل شدند که چنین تخییری عقلا ممکن نیست زیرا هنگامی که فرد، اقل را اتیان کرده است امر مولی ساقط (۱) شده است و چیزی باقی نمی ماند که با آوردن اکثر امثال شود.

ثم ان المحقق الخراسانی حاول ان يجيب عن الاشكال و قائل است که تخيير بين اقل و اکثر امکان دارد:

اقل را می توان دو گونه تصور کرد. گاه مولى می گوید که اقل در جميع حالات مسقط است حتی اگر در ضمن اکثر باشد. اگر چنین باشد، حق با مستشکل است زیرا وقتی اقل در ضمن اکثر آمده است امر ساقط می شود و دیگر برای اکثر امری باقی نمی ماند.

ولی اگر مولى بگوید که هر اقلی مسقط نیست بلکه اقلی مسقط است که به شرط لا باشد و الا اگر بعد از تسبیحہ ی اول فرد ادامه دهد، چنین اقلی جزء مأمور به نیست زیرا اقل قرار بود که به شرط لا باشد و اگر اکثر آورده شود هرچند در آن ذات اقل هست ولی این اقل، موضوع حکم نیست زیرا این اقل، به شرط شیء می باشد نه بشرط لا.

بعد محقق خراسانی مثال می زند و آن اینکه مولى می گوید که خطی کشیده شود (۲) که یا صد سانت باشد یا صد و بیست سانت. این بر فرض اینکه مولى بگوید صد کافی است و لو در ضمن صد و بیست باشد (یعنی صد در تمام حالات مسقط باشد) در این صورت تخيير ممکن نیست زیرا وقتی عدد به صد سانت رسید، تکلیف ساقط شده است.

ص: ۷۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۲.

اما اگر اقلی که موضوع حکم است یا باید صد سانت بشرط لا باشد در این صورت اگر فرد از صد تجاوز کرد دیگر صد موضوع حکم نیست و در این صورت صد و بیست موضوع حکم است. بله اگر در صد توقف کند امر ساقط می شود.

سپس محقق خراسانی ان قلتی را مطرح می کند و می فرماید: بین خط و تسبیحات اربعه (۱) فرق است و آن اینکه در خط می توان گفت که ممکن است متوقف شود که اقل شود و می تواند متصل شود و به اکثر برسد. اما در تسبیحه چنین نیست و تسبیحه همیشه حالت اول را دارد یعنی وقتی فرد اولین تسبیحه را می گوید بین اول و دوم توقف کرده نفسی می کشد در نتیجه بین اقل و اکثر فاصله می شود.

بعد در جواب می گوید که در تسبیحات از لفظ اتصال استفاده نمی کنیم بلکه از لفظ وحده استفاده می کنیم. یعنی تسبیحات اربعه وحدها اقل است و اگر همراه به تسبیحات دیگر باشد اکثر محقق می شود.

یلاحظ علیه (۲): محقق خراسانی در واقع بحث را از تخیر بین اقل و اکثر خارج کرده بین متباین برده است. زیرا اقل بشرط لا و اکثر بشرط شیء شده است.

الفصل العاشر: فی الواجب الکفایی (۳)

واجب گاه عینی است مانند نماز که هر کس که نماز بخواند از گردن دیگری ساقط نمی شود. در مقابل واجب کفایی است که اگر دیگری انجام دهد از ذمه ی من ساقط می شود. تجهیز میت واجب کفایی است و هکذا امر به معروف و نهی از منکر.

ص: ۷۶

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۸.

إذا علمت ذلك فلنذكر امورا:

الامر الاول: بين بحث قبلي و این بحث چه فرق است؟

وجوب از مفاهيم ذات الاضافه است مانند ابوت و بنوت که نسبتی با اب دارد و نسبتی با ابن. وجوب نیز گاه به مکلف که خداست نسبت داده می شود و گاه به مکلف به نسبت داده می شود گاه به مکلف منسوب می شود.

بحث دوم از باب نسبت وجود به مکلف به بود که گاه یکی است و گاه متعدد ولی در ما نحن فيه از باب نسبت به مکلف است یعنی گاه باید همه واجبی را انجام دهند و گاه چنین نیست.

سپس همان اشکالاتی که در واجب تخییری بود در اینجا نیز وارد می شود یعنی می گویند:

این چه واجبی است که بر همه واجب است ولی اگر یکی آن را اتیان کرد از دیگران ساقط می شود. این از باب تناقض بین صدر و ذیل است یعنی یا بر همه واجب نیست یا اگر هست اگر یکی آورد نباید از دیگران ساقط باشد.

به عبارت دیگر چگونه وجوب بر امر مردد تعلق گرفته است که همان احد المکلفین است و حال آنکه اراده بر امر مردد تعلق نمی گیرد.

دوم اینکه چگونه اگر یک نفر آن را اتیان کند از ما بقی ساقط می شود ولی اگر همه آن را نیاورند همه معاقب می باشند؟

البته این اشکالات موجب نمی شود که واجب کفایی و یا واجب تخییری وجود نداشته باشد. بلکه وجود آنها مورد اتفاق است ولی باید این اشکالات را رفع کرد.

واجب کفایی ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب کفایی (۱) (۲)

ص: ۷۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۸.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۳.

بحث در واجب کفایی است. در تعریف آن گفته اند که واجبی است که بر همه واجب است ولی اگر یکی آن را انجام دهد، از بقیه ساقط می شود. در اینجا سه اشکال مطرح شده است که دو اشکال اول یک مبنی دارد:

اگر واجب کفایی عبارت است از واجبی که بر فردی غیر معین واجب است دو اشکال بر آن بار است و اگر بگوییم که بر همه

واجب است این مستلزم یک اشکال است:

اگر بر فرد غیر معین واجب باشد اولاً- اراده بر فرد غیر معین تعلق نمی گیرد. اراده همواره بر فرد مشخص تعلق می گیرد. مثلاً کسی که می خواهد غذا بخورد، دست او بر لقمه ی معین می رود.

اشکال دوم این است که اگر بر یک فرد غیر معین واجب است چرا هنگام ترک، همه عقاب می شوند.

اما طبق این مبنی که واجب کفایی بر همه واجب است این اشکال ظاهر می شود که چطور با انجام یک نفر از ما بقی ساقط می شود. بنا بر این به تناقض مبتلا می شویم.

صاحب کفایه مشکل را حل کرده است. البته در تعریف واجب کفایی می فرماید: هو سنخ (۱) (۲) من الوجوب. این در حالی است که ما می خواهیم همین سنخ را شفاف کنیم. او در واجب تخییری هم همین کار را کرد و در آن از نحو من الوجوب تعبیر کرد. در تعریف لفظ هم از کلمه ی نحو استفاده کرده می فرماید: الوضع (۳) نحو تخصیص اللفظ بالمعنی.

ص: ۷۸

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۰۰.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۹.

به هر حال می فرماید: در واجب کفایی، عمل بر همه واجب است ولی چون غرض مولی با فعل یک نفر حاصل می شود اگر یک نفر آن را انجام دهد از ما بقی ساقط می شود.

نقول:

و من هنا علم الفرق بين الواجب التخييري و الواجب الكفائي و الفرق بين الواجب العيني و الواجب الكفائي.

اما در فرق بين واجب تخييري و كفايي می گوييم: اين دو واجب با هم نزديك هستند و در هر دو سخن از غرض واحد است. در واجب تخييري غرض واحد قائم است با دو يا سه فعل مانند خصال كفاره در افطار عمدی روزه ولی در واجب کفایی، غرض واحد با اشخاص قائم است. مانند دفن میت که اگر یک نفر میت را دفن کند غرض مولی حاصل می شود.

اما در فرق بين واجب عيني و كفايي می گوييم: غرض در واجب عيني متعدد است و مولی می خواهد هر فردی آن را انجام دهد ولی غرض در واجب کفایی واحد می باشد.

همچنين در واجب عيني واجب از همه خواسته شده است و خصوصيت افراد در آن ملحوظ است ولی در واجب کفایی، خصوصيت افراد ملحوظ نيست.

به هر حال نظر ما همان نظر صاحب كفايه است. حال بايد دید که طبق مبنای محقق خراسانی چگونه پاسخ آن سه اشکال داده می شود.

اما اشکال اول اين بود که در واجب کفایی اراده بر فرد غير معين تعلق نمی گیرد. پاسخ اين است که در واجب کفایی، بر همه واجب است بنا بر اين بر یک فرد غير معين واجب نيست. بلکه چون غرض واحد است با انجام یکی از بقیه ساقط می شود.

ص: ۷۹

اما اشکال دوم این بود که اگر بر یک نفر واجب است چرا اگر همه اتیان نکنند همه معاقب خواهند بود. پاسخ آن این است که واجب کفایی بر همه واجب است نه بر یک نفر غیر معین و به همین دلیل با ترک آن همه عقاب می شوند.

اما اشکال سوم این بود که واجب کفایی بر همه واجب است چرا با آوردن یک نفر از دیگران ساقط می شود و پاسخ آن این است که هر چند بر همه واجب است ولی به گونه ای است که غرض در آن واحد است و با فعل یک نفر از ما بقی ساقط می شود.

اسئله و اجوبتها (۱):

السؤال الاول: چرا اگر غرض واحد است و یک نفر هم اگر آن را اتیان کند کفایت می کند چرا بر همه واجب است؟

پاسخ (۲) این است که اولاً: اگر شارع بخواهد شخص واحدی را معین کند در این تعیین ملاک وجود ندارد. انسان ها همه مانند دانه های شانه نسبت به وجوب، رتبه ی واحدی دارند و تعیین یک نفر ملاک می خواهد.

ثانیا: اگر شارع آن را بر دوش یک نفر بگذارد ممکن است او آن را انجام ندهد و غرض مولی زمین بماند. بنا بر این شارع برای محکم کاری احتیاط کرده بر همه واجب می کند تا بالاخره کسی پیدا شود و امر را امتثال کند.

السؤال الثاني (۳): چگونه واجب کفایی بر همه واجب است و حال آنکه غرض واحد است؟ این در حالی است که قرآن کریم عمل بر همه واجب نیست کما اینکه خداوند می فرماید: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (۴)

ص: ۸۰

-
- ۱- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۱۰۱.
 - ۲- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۱۰۱.
 - ۳- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۱۰۲.
 - ۴- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۰۴.

«من» در اینجا بعضیه است یعنی امر به معروف و نهی از منکر را بعضی از شما باید انجام دهند.

پاسخ این است که «من» ممکن است بیانیه باشد که به آن نشویه نیز می گویند. مثلاً- در عرب می گویند: و لیکن لی منک صدیق. که معنای آن این است: و لکن صدیقا لی. معنا ندارد که من در اینجا بعضیه باشد زیرا نمی توان گفت که بعضی از تو رفیق من باشد.

دیگر اینکه امام صادق علیه السلام این آیه را معنا کرده است. فردی نزد امام صادق علیه السلام می رسد و در مورد امر به معروف و نهی از منکر سؤال می کند. او تصور می کرد که این واجب بر همه واجب است. این در حالی است که امر به معروف سه مرحله دارد: قلبی، لسانی و عملی. بنا بر این از امام علیه السلام می پرسد که انسان عاجز چگونه می تواند با کسی که از او قوی تر است مقابله کند. امام علیه السلام می فرماید: دو مرحله ی آن جنبه ی عمومی دارد ولی مرحله ی سوم آن که عملی است کار همه نیست و انسان قوی و یا حکومت باید آن را انجام دهد:

عن مسعده بن صدقه قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سِئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِي الْمَطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مَنِّ أَى يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍ (۱)

ص: ۸۱

بنا بر این همه باید هنگام دیدن منکر قلبش بر خلاف آن باشد و با چهره‌ی مکفّره و عبوس با آن برخورد کند ولی مرحله‌ی سوم بر دوش همه نیست و بر دوش الحسبه (محتسب) می‌باشد که همان آمران به معروف و ناهیان عن المنکر هستند.

امام قدس سره نیز اشکالات دیگری را بررسی کرده است که ان شاء الله در جلسه‌ی آینده به آن خواهیم پرداخت.

واجب کفای ۹۵/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجب کفای (۱) (۲)

گفتیم که ما در واجب کفای با محقق خراسانی هماهنگ هستیم و آن اینکه این واجب بر همه واجب است ولی غرض مولی با عمل یک نفر تأمین می‌گردد و وجوب ساقط می‌شود.

امام قدس سره این نظر را نمی‌پسندد و چهار ماده‌ی نقض ارائه می‌دهد که در تهذیب الاصول (۳) بیان شده است:

اولین نقض این است که چگونه واجب کفای بر همه واجب است و حال آنکه بعضی از واجبات کفای قابل تکرار (۴) نیست. مثلاً قتل کسی که پیغمبر اکرم (ص) را سب می‌کند. واجب، در صورتی بر همه واجب می‌شود که قابل تکرار باشد و حال آنکه یک نفر را نمی‌توان چند بار کشت.

دومین نقض این است که گاه واجب، قابل تکرار است ولی حرام می‌باشد. مثلاً دفن کردن میت از این قبیل است زیرا وقتی یک نفر را دفن می‌کنند حرام است او را از قبر بیرون بکشند و دوباره دفن کنند.

ص: ۸۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۹۸.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۳.

۳- تهذیب الاصول، تقریر بحث السید روح الله الخمینی، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۶۶، ط جماعه المدرسین.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۰۴.

سومین نقض این است که قابل تکرار است ولی مطلوب نیست مانند کفن کردن میت که مطلوب نیست دوباره کفن را از تن میت بیرون کنند و او را دوباره کفن نمایند.

چهارمین نقض در جایی است که هم قابل تکرار است و هم مطلوب است مانند صلاه میت. ولی اشکال آن این است که اگر بر همه واجب باشد اگر کسی بمیرد و هنوز نماز بر او نخوانده باشند بر تمامی افراد باید واجب باشد که در صلاه میت حاضر شوند و حال آنکه شارع چنین چیزی نخواست است.

نتیجه اینکه واجب کفایی نباید بر کل واحد واحد واجب باشد.

یلاحظ علیه: واجب کفایی مانند واجب عینی بر همه واجب است ولی در واجب عینی همه باید واجب را بیاورند ولی در واجب کفایی هر چند بر همه واجب است ولی این تا زمانی است که فردی آن را نیاورد و الا از مابقی ساقط می شود.

به عبارت دیگر، در واجب عینی قید و شرطی وجود ندارد و واجب مزبور بر همه واجب است ولی در واجب کفایی مادامی که حرام نباشد و ممکن باشد و یا مطلوب باشد بر همه واجب است. در نقض اول، تکرار واجب ممکن نیست و در دومی حرام است و در سومی مطلوب نیست.

اما در مورد نقض چهارم می گوئیم: هر چند شأناً و فعلاً همه باید برای میّت نماز بخوانند ولی چون یقین داریم که کسی هست که نماز میّت را بخواند از این رو لازم نیست همه بر نماز میّت حاضر شوند. از این رو اگر بدانیم جنازه ای در بیابان افتاده است و کسی بر آن نماز نمی خواند بر همه لازم است برای نماز میّت حاضر شوند.

ص: ۸۳

النظريه الثانيه فى الواجب الكفايى (1): واجب كفايى بر مجموع مكلفين واجب است (نه بر كل واحد واحد)

عام گاه فرداى است كه به آن عام استغراقى مى گويند: مانند اكرم كل واحد واحد من العلماء كه در اين صورت هر عالمى براى خودش اطاعت و عصيانى دارد و گاه مجموعى است مانند: اكرم مجموع العلماء كه در اين صورت اگر در ميان صد عالم نود و نه نفر را اكرم كنيم و يك نفر را اكرم نكنيم واجب اتيان نشده است.

يلاحظ عليه: ادله بر خلاف آن اقامه شده است. اوامرى مانند امر به معروف و نهى از منكر و امر به تجهيز ميّت و امثال آن بر مجموع نيست بلكه بر كل واحد واحد مى باشد.

البتة مى توان اين نظريه را به نوعى توجه كرد و آن اينكه در اصول اين بحث مطرح است كه آيا در خارج، افراد حقيقت دارد يا علاوه بر آن هيئت جمعى نيز براى خود واقعى دارد. فلاسفه قائل هستند كه در خارج، فقط افراد حقيقت دارند و هيئت اجتماعى امرى اعتبارى است. مثلاً- اگر كسى ده نفر را به خانه ي خود دعوت كند براى آنها ده غذا مى پزد و اگر قرار بود هيئت اجتماعى نيز مازاد بر آن باشد بايد يازده غذا پخته مى شد.

در عين حال، حقوقى ها و جامعه شناسان در مقابل فلاسفه قائل هستند كه هيئت اجتماعى نيز براى خود واقعى دارد. البته واقعى آنها مانند واقعى افراد نيست. ظاهراً قرآن كريم نيز با اين نظر موافق باشد و علاوه بر افراد، امت نيز گاه موضوع حكم است. در واجبات عينى، افراد موضوع حكم هستند ولى در بعضى از واجبات، امت موضوع حكم است مانند:

ص: ٨٤

١- المبسوط فى أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ٢، ص ١٠٥.

• (وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ) یعنی علاوه بر افراد، خود امت و نسل ها هم برای خود اجل دارند. گاهی اموی ها سر کار بودند و گاه عباسی ها و هكذا.

• (كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ) مثلا امروزه در کشورهای اروپایی شراب نوعی عمل خوب و حسن به حساب می آید.

• (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ) که وجوب روی امت رفته است.

• (الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ) هرچند نماز خواندن وظیفه ی فرد است ولی اقامه ی آن وظیفه ی جامعه می باشد.

بنا بر این شاید مراد قائل به این قول که می گوید در واجب کفایی، وجوب روی مجموع رفته است این است که جامعه هم برای خود فرهنگ و واقعیتی دارد. از این رو برای جامعه ها خصلت هایی ثابت شده است و جامعه باید کارها را تقسیم کند به این گونه که جمعی باید امنیت را حفظ کنند و جمعی باید غذای افراد را تأمین کنند و جمعی باید به امر به معروف و نهی از منکر پردازند و جمعی میّت را تجهیز کنند و هكذا.

و ان شئت قلت که واجبات عینی بر افراد واجب است ولی واجبات کفایی بر مجموع و بر امت واجب است.

النظریه الثالثه فی الواجب الکفایی (۱): آیت الله خوئی، مرحوم امام قدس سره و علامه طباطبایی در حاشیه ی کفایه این نظریه را قبول کرده اند و آن اینکه. واجب کفایی بر یک فرد واجب است بنا بر این بر همه به شکل عام استغراقی و یا مجموعی واجب نیست. البته آن فرد، بر کل واحد واحد صدق می کند و اگر یک نفر انجام دهد از دوش دیگران ساقط است. اینکه با اتیان یک نفر از ما بقی ساقط می شود علامت آن است که فقط بر یک فرد واجب است.

ص: ۸۵

یلاحظ علیه: این بر خلاف ظاهر ادله است و ظاهر ادله این است که واجب کفایی بر کل واحد واحد واجب است.

اما جواب دلیلی که می آورند این است که چون با اتیان یک نفر، غرض مولی حاصل می شود دیگر موضوعی برای دیگران باقی نمی ماند.

النظریه الرابعه فی الواجب الکفایی (۱): این نظریه بدترین نظریه هاست و آن اینکه اهل سنت قائل هستند که بر یک فرد بیشتر واجب نیست و آن فرد نزد خداوند معین است ولی برای ما مشخص نیست. صاحب معالم این قول را نقل می کند.

یلاحظ علیه: اگر عند الله مشخص است چرا خداوند به همان فرد خطاب نمی کند؟ این بر خلاف حکمت می باشد.

ثمرات المسأله:

الثمره الاولى (۲): کسی نذر می کند که اگر در امتحانات قبول شود به ده نفر که واجبی را انجام دهند یک درهم بپردازد. حال اگر میتی را روی زمین گذاشتند و هر ده نفر با هم نماز میت را با هم شروع کنند (البته اگر یکی زودتر شروع به نماز کند از ما بقی ساقط است).

در این صورت بر طبق قول اول می توان به همه یک درهم داد و نذر ادا شده است زیرا واجب کفایی بر کل واحد واحد واجب است و همه هم آن واجب را انجام داده اند. ولی بر طبق قول دوم که بر مجموع واجب است باید یک درهم پرداخت کرد هکذا طبق قول سوم و چهارم.

ص: ۸۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۰۸.

الثمره الثانيه (١): اگر قائل شویم که واجب کفایی بر کل واحد واحد واجب است اگر کسی بر میّت نماز بخواند دومی و سومی هم می توانند نماز میّت بخوانند و قصد قربت کنند زیرا دوباره نماز خواندن مستحب است. اما طبق بقیه ی نظریه ها فقط اولی می تواند قصد قربت کند ولی ما بقی نمی توانند زیرا با آوردن یک فرد، دیگر وجوبی باقی نمی ماند.

الثمره الثالثه (٢): دو نفر با هم رفیقند و می خواهند وضو بگیرند و آبی وجود ندارد به همین دلیل نماز صبح خود را با تیمّم خوانده اند. این تیمّم تا زمانی باقی است که انسان به آب نرسیده باشد. بعد به آبی رسیدند که فقط برای وضوی یک نفر کافی است. آیا تیمّم هر دو باطل است یا تیمّم یک نفر و یا تیمّم هیچ یک باطل نمی شود. حکم مسأله بر طبق نظرات بالا متفاوت است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این ثمره را توضیح بیشتری می دهیم.

بحث اخلاقی:

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (٣)

صدر آیه در مقام بیان یک حکم اخلاقی است. مثلاً کسی در مجلسی نشسته است و کسی وارد می شود و جایی برای او نیست. برای احترام به او باید جمع تر نشست تا جایی برای او باز شود.

ص: ٨٧

١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ١٠٩.

٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ١١٠.

٣- مجادله/سوره ٥٨، آیه ١١.

اما اگر اصلاً جایی نباشد ولی فردی که وارد می شود عالم و یا خطیبی است که در این صورت باید بلند شد و برخاست تا جایی برای او باز شود: (وَ إِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا)

در بخش دیگر آیه ملائک فضیلت بیان شده است که دو چیز است و عبارت است از ایمان و علم: (يُزَفِّعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) اگر این دو در یک فرد جمع شود درجات او بسیار بالاتر می باشد.

خداوند در آیه ی دیگر می فرماید: (وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ) (۱)

البته از آن سو اگر کسی وارد می شود نباید کسی را بلند کند تا خودش بنشیند.

در روایت است که امام حسن عسکری علیه السلام نشسته بود و خانه ی ایشان در سامراء مملو از افراد مختلف بود. امام علیه السلام در سامراء محبوس نبود بلکه تحت نظر بود. در این زمان فرد عالم و محدثی وارد شد که امام علیه السلام برخاست و در کنار خود به او جا داد. بعد از اتمام جلسه بنی هاشم اعتراض کردند که ما بستگان و بنو عم شما هستیم ولی اجازه نمی دهید در کنار شما بنشینیم چگونه او را در کنار خود جای داده اید که امام علیه السلام آیه ی مزبور از سوره ی مجادله را تلاوت فرمود و در واقع فرمود او که عالم و محدث است بر بنی هاشم که اهل چنین فضیلتی نیستند برتری دارد.

واجب کفایی و واجب مطلق و مؤقت ۹۵/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag

ص: ۸۸

۱- روم/سوره ۳۰، آیه ۵۶.

موضوع: واجب کفایی و واجب مطلق و مؤقت

گفتیم که فرض می کنیم دو نفر در سفر هستند و به سبب عدم وجدان آب تیمم کرده نماز صبح خود را خوانده اند. بعد با هم به آبی برخورد می کنند که فقط برای وضوی یک نفر از آنها کافی است. آیت الله نائینی قائل است که تیمم هر دو با یافتن آب باطل می شود زیرا در آیه آمده است (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) (۱) و حال آنکه آنها واجد ماء شده اند.

نقول: میزان تنها وجدان آب نیست بلکه قیدی عقلی نیز وجود دارد که عبارت است از تمکن از وضو گرفتن و حال آنکه در ما نحن فیه فقط یک نفر متمکن از وضو گرفتن است.

بنا بر این مسأله سه صورت دارد:

• هر دو به آب رسیدند و یکی سبقت جست و آب را گرفت و آب به دیگری نرسید. در این صورت تیمم همان کسی که آب را گرفت باطل می شود و تیمم دیگری باقی است.

• هر دو به آب رسیدند و یکی آب را گرفت و دیگری می توانست بر او غلبه کند و آب را به دست آورد ولی این کار را نکرد. آیت الله حکیم می فرماید: تیمم هر دو در این صورت باطل است ولی به نظر ما تیمم همان کسی که آب را حیازت کرد باطل است زیرا دومی متمکن عرفی است نه متمکن واقعی. به عبارت دیگر شرط، تمکنی است که بدون درگیری باشد. البته باید دقت داشت که بعد از حیازتِ یک نفر، گرفتن آب از دست او حرام است. بحث در جایی است که قبل از حیازت، دیگری هم می توانست به گونه ای اقدام کند که آب را بتواند بگیرد ولی این کار را نکرد.

ص: ۸۹

• هر دو بعد از دیدن آب به سراغ آب نرفتند. در این صورت تیمم هر دو باطل است.

تم الکلام فی الواجب الکفایی

الفصل الحادی عشر (۱) (۲): تقسیم الواجب الی مطلق و مؤقت

فرق این دو واجب در این است که در واجب مطلق، زمان مدخلیت ندارد بر خلاف واجب مؤقت که زمان در آن مدخلیت دارد و جزء واجبات است.

اشکال نشود که فعل انسان خالی از زمان نیست زیرا انسان موجودی مادی است و افعال او قطعا در زمان اتفاق می افتد زیرا فعل، خودش زمان را تولید می کند. در سابق اعتقاد داشتند که زمان مدلول حرکت خورشید و یا زمین است این در حالی است که هر فعلی زمان خود را تولید می کند. اگر دست خود را حرکت می دهیم هم حرکت رخ می دهد که خروج شیء از قوه به فعل است و هم زمان تولید می شود زیرا حرکت مزبور تدریجی است.

در جواب می گوئیم: ما قائل نیستیم که در واجب مطلق زمان وجود ندارد بلکه می گوئیم که زمان در واجب مطلق مدخلیت ندارد ولی در واجب مؤقت مدخلیت دارد.

به عبارت دیگر، زمان در واجب مطلق ظرف است ولی در واجب مؤقت قید است.

مثلا واجب مطلق گاه فوری است مانند نماز آیات و گاه غیر فوری مانند قضای صلوات یومیه بنا بر قول به مواسعه و یا مضایقه و در هر حال زمان خاصی برای آن وجود ندارد.

اما در واجب مؤقت، زمان قید است و این خود بر دو گونه است گاه زمان وجوب و واجب یکی است مانند صوم ماه رمضان که واجب بین طلوع فجر و غروب شمس است و وجوب هم در این زمان است. گاه زمان وجوب از زمان واجب اوسع است مانند نمازهای یومیه. این نمازها وقت معینی دارد ولی زمان وجوب وسیع است و زمان واجب به اندازه ی چهار رکعت است.

ص: ۹۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۱۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۴۳.

به هر دو قسم از واجب مؤقت اشکال شده است:

اما نسبت به قسم اول اشکال شده است که بعث، علت و انبعاث (که همان اتیان واجب است) معلول است و بعث که همان زمان وجوب است باید بیش از زمان انبعاث باشد. زیرا علت باید بر معلول مقدم باشد و نمی شود هر دو در یک زمان باشند.

قلت: این از مواردی است که فلسفه وارد اصول شده و به اصول لطمه زده است. مراد از تقدم علت بر معلول تقدم رتبی است نه تقدم زمانی و الا علت و معلول از لحاظ زمانی یکی هستند. دست که علت حرکت کلید است هر دو در یک زمان رخ می دهد.

اما نسبت به قسم دوم اشکال شده است که این قسم متصوّر نیست زیرا واجب موسع از یک سو چون واجب است نباید ترک شود و حال آنکه در واجب موسع می توان واجب را در اول وقت و یا ساعت اول و دوم ترک کرد.

یلاحظ علیه: واجب چیزی است که ترک آن مطلقاً جایز نیست یعنی نمی شود در طول وقت، نماز را نخواند.

هل القضاء بالامر الاول او بامر ثان؟ (۱)

این مسأله از قدیم الایام در کتب اصولی مدوّن بوده است. اگر واجبی را در وقتش انجام ندادیم مثلاً فطریه را باید از هلال ماه شوال تا ظهر روز بعد جدا کرد و پرداخت نمود. اگر کسی در طول این مدت موفق به این کار نشود بحث است که آیا دوباره باید فطریه بدهد یا نه.

بعضی گفته اند که همان امر اول که انسان را به اداء دعوت می کند به قضاء نیز دعوت می کند و به امر جدیدی احتیاج نیست.

ص: ۹۱

در مقابل بعضی قائل هستند که قضاء احتیاج به امر جدیدی دارد و امر اول دیگر تمام شده است.

البته در قضاء صلوات یومیه جای بحث نیست زیرا دلیل خاص داریم که باید نماز را قضاء کرد.

يقع الكلام فی مقامین (۱):

الاول فی مقام الثبوت و الثانی فی مقام الاثبات

فرق این دو در این است که مقام ثبوت مقام امکان ذاتی و عدم امکان ذاتی است و مقام اثبات مقام دلیل می باشد.

مثلا در مقام ثبوت می گوئیم: مولی گفته است تا ظهر در مسجد بنشین و عبد ننشست آیا امکان دارد که امر مولی بعد از ظهر را نیز شامل شود و فرد در بعد از ظهر قضاء کند یا امکان ندارد. همچنین در بحث حجیت خبر واحد بحث است که آیا تعبد به حجیت خبر واحد ممکن است یا نه که این همان مقام ثبوت است. بعد در مقام اثبات بحث می شود که آیا دلیل داریم یا نه که می گویند آیه ی نبأ و آیه ی نفر دلیل بر حجیت خبر واحد است.

اما المقام الاول: فالامکان مبنی علی وحده المطلوب او تعدد المطلوب

اگر وحدت مطلوب باشد یعنی مولی یک خواسته بیشتر ندارد و آن دادن فطریه در آن وقت معین است. در این صورت اگر وقت گذشت و فطریه داده نشد امر اول نمی تواند قضاء را شامل شود زیرا مولی یک مطلوب بیشتر نداشت و آن هم وقتش تمام شد و ما زاد بر آن که قضاء است دلیل می خواهد. (البته سخن در دلیل خارجی نیست و بحث فقط در این است که توانایی امر اول تا چه حدی است.)

ص: ۹۲

اما اگر از باب تعدد مطلوب باشد یعنی اصل دادن فطره یک مطلوب است و اینکه این مطلوب در آن زمان باشد خواسته ی دوم است بنا بر این اگر خواسته ی دوم انجام نشد و وقت گذشت مطلوب اول به قوت خود باقی است بنا بر این قضاء احتیاج به امر جدید ندارد.

این بحث صغروی است و آن اینکه فقیه از دلیل، وحدت مطلوب را استفاده می کند یا تعدد مطلوب را. مثلاً در حج اگر فرد نتوانست به موقع جمرات را رمی کند وقتی به منزل خودش برگشت و متوجه شد باید نائب بگیرد که سال آینده در همان روز رمی کند. همچنین است در مورد ذبح ذبیحه که گفته شده است که مقید به روز اول است (ولی ما ذبح در روز دوم و سوم را نیز جایز می دانیم) بنا بر این اگر کسی در روز اول ذبح نکرد بحث است که در روز دوم و سوم می تواند یا نه. همه ی این موارد منوط به وحدت و یا تعدد مطلوب است.

المقام الثانی: فی مقام الاثبات (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را مطرح می کنیم.

قضاء به امر اول است یا به امر دوم ۹۵/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قضاء به امر اول است یا به امر دوم

بحث در این است که آیا قضاء به امر اول است یا به امر دوم. گفتیم که باید در دو مقام بحث کرد:

مقام اول مقام ثبوت است یعنی آیا امکان دارد قضاء به امر اول باشد یا نه. این را در جلسه ی گذشته بحث کردیم و گفتیم مسأله منوط به وحدت و تعدد مطلوب است. اگر مولی یک مطلوب داشته باشد قضاء احتیاج به امر جدید دارد و الا همان امر اول کافی است.

ص: ۹۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۱۴.

مقام دوم مقام اثبات است که همان مقام دلیل است.

صاحب کفایه این صورت ها را به شکل مندمج بیان کرده است خلاصه اینکه در مقام اثبات چهار صورت داریم:

البته اگر دلیل تقیید به دلیل مطلق متصل باشد و به تعبیر روشن تر، دلیل زمان، متصل به امر به فعل باشد. این خارج از بحث است و در آن نزاعی نیست. مثلاً اگر مولی بگوید: اغتسل یوم الجمعة من طلوع الشمس الی وسط النهار. در اینجا واضح است که اگر وسط النهار شد دیگر امر باقی نیست. بنا بر این دلیل امر باید از زمان جدا باشد. یعنی مولی در یک دلیل بگوید:

اغتسل يوم الجمعة و دليل ديگر بگويد: اغتسل يوم الجمعة من طلوع الشمس الى وسط الظهر که اگر کسی تا وسط النهار غسل نکند بحث است که آیا بعد از آن امر باقی است یا نه. این خود چهار صورت دارد:

صورت اولی: اگر دليل مطلق (فعل) و دليل مقيد (زمان) هر دو اطلاق داشته باشد.

صورت ثانیه: هر دو مهمل باشد.

صورت ثالثه: دليل فعل مطلق باشد و دليل زمان اطلاق نداشته باشد.

صورت رابعه: دليل فعل مهمل باشد و دليل زمان اطلاق داشته باشد.

معنای اطلاق در دليل فعل این است که مولی غسل را مطلقاً از فرد می خواهد چه قبل از ظهر باشد و چه بعد از ظهر.

معنای اطلاق در دليل زمان این است که وقتی مولی می گوید که از طلوع شمس یا وسط النهار باید غسل کرد، معنای آن این است که مولی این زمان محدود را مطلقاً می خواهد چه آن را آورده باشد و چه نیاورده باشد. بنا بر این اگر کسی در این زمان غسل نکرد ديگر فايده ای ندارد. به بیان ديگر، زمان در مطلوب مدخلیت دارد یعنی اگر این زمان نباشد مطلوب نیست و زمان در کمال مطلوب مدخلیت ندارد یعنی در این زمان اکمل باشد و بعد از این زمان کامل باشد و به فرموده ی آیت الله گلپایگانی گوشت در آبگوشت در اصل مطلوب مدخلیت دارد به این معنا که اگر در آبگوشتی، آب نخود و سایر اجزاء باشد ولی گوشت نباشد به آن آبگوشت نمی گویند و این گونه نیست که اگر گوشت باشد فقط بهتر است و کامل تر.

اما الصورة الاولى: که هر دو دلیل اطلاق داشته باشد. بنا بر این دلیل اول می گوید که من غسل جمعه را از تو می خواهم چه قبل از ظهر و چه بعد از آن زمان. اما دلیل دوم می گوید: که من غسل را در این زمان می خواهم چه بیاوری و چه نیآوری در هر صورت این زمان اگر بگذرد دیگر من غسل را نمی خواهم.

علماء در اینجا دلیل مقید را بر مطلق مقدم می کنند. زیرا مقید، ظاهر و روشن تر است. بنا بر این قضاء نمی تواند به امر اول باشد و احتیاج به دلیل دوم دارد.

اما الصورة الثانية: اگر هر دو دلیل مهمل باشند و هیچ کدام در مقام بیان نباشند و فرد هم تا ظهر غسل نکند. در اینجا براءت جاری می شود نه استصحاب. استصحاب جاری نیست زیرا موضوع عوض شده است به این معنا که زمان، یا قید موضوع است یا قید حکم. اگر قید موضوع باشد یعنی: الاغتسال يوم الجمعة من طلوع الفجر الى النهار مستحب. بنا بر این بعد از ظهر دیگر موضوع باقی نیست. اگر قید به حکم بخورد یعنی: الاغتسال يوم الجمعة مستحب من طلوع الفجر الى النهار. که بعد از ظهر دیگر استحبابی در کار نیست.

اما الصورة الثالثة: دلیل فعل مطلق است و دلیل مقید مهمل است. در اینجا همان امر اول کافی است و قضاء را شامل می شود. یعنی مولی غسل جمعه را می خواهد چه قبل از ظهر باشد و چه بعد از ظهر.

اما الصورة الرابعة: دلیل فعل مهمل است ولی دلیل مقید مطلق است. یعنی شارع این زمان را می خواهد چه فرد غسل بکند و یا نکند و اگر غسل نکند دیگر کار گذشته است. در اینجا واضح است که قضاء احتیاج به امر جدید دارد.

الفرع الاول: انسانی است که در اول شب شوال تا ظهر که واجب است فطریه را کنار بگذارد و یا به فقیر بدهد اگر او در این مدت نداد حکمش چیست.

الفرع الثاني: انسانی وارد مسافرخانه ای شده و نماز می خواند و بعد شک می کند که نمازش رو به قبله بوده است یا نه.

الفرع الثالث: انسانی است که شب با آبی وضو گرفته و برق هم نبوده است و بعد شک می کند که آب مزبور مطلق بوده است یا مضاف.

الفرع الرابع: کسی انگشتی در دست دارد و غسل کرده است و می داند که انگشتر را تکان نداده است و شک دارد که آب زیر آن رفته است یا نه.

فرق فرع اول با سه فرع بعدی در این است که فرد در فرع اول فرد یقیناً امتثال را انجام نداده است ولی در سه فرع بعدی امتثال انجام شده است و شک در این است که آیا امتثال شده است یا نه بنا بر این فقط یقین ندارد که امتثال انجام شده است یا نه. شاید نماز رو به قبله باشد و یا شاید آب به زیر انگشتر رفته باشد و هکذا.

در فرع اول این مسأله ی اصولی مطرح می شود که آیا قضاء به امر اول است که در نتیجه بعد از ظهر هم باید فطریه را بدهد و یا به امر دوم است که باید دید امر دوم وجود دارد یا نه.

در سه فرع بعدی اگر امر اول کافی باشد فرد باید قضاء کند زیرا فرد شک در امتثال دارد و باید احتیاط کند. اما اگر قائل شویم که امر اول کافی نیست بلکه برای قضاء احتیاج به امر دوم داریم شاید بتوان گفت که هر چند امر دوم وجود ندارد ولی باید عمل را تکرار کرد زیرا از باب شک در امتثال است زیرا اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد.

باید توجه داشت که در شک در محصل، شک در سقوط و شک در امتثال باید احتیاط کرد و هر سه عبارت به یک چیز بر می گردد.

ان قلت: چرا باید احتیاط کرد و عمل را دوباره آورد و حال آنکه نباید به شک بعد از وقت اعتناء کرد.

قلت: قاعده ی شک بعد از وقت در اینجا جاری نیست آن در جایی است که شک داریم عمل را اصلاً اتیان کردیم یا نه ولی در ما نحن فیه می دانیم که عمل را انجام داده ایم ولی نمی دانیم آن را صحیح به جا آورده ایم یا نه.

ان قلت: قاعده ی فراغ می گوید که اگر کسی بعد از عمل شک کند به سبب این قاعده نباید به آن اعتنا کند.

قلت: اینجا جای قاعده ی فراغ نمی باشد زیرا قاعده ی فراغ در جایی جاری می شود که فرد در هنگام عمل هشیار باشد که اگر از او پرسند بتواند جواب دهد

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِيانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أُعَيْنٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ بَعِيداً مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ (۱) ولی در ما نحن فیه قبل از عمل و بعد از عمل یکسان است یعنی همان زمان که نماز می خواند اگر از او پرسند که آیا رو به قبله نماز می خواند یا نه نمی داند.

امر به امر ۹۵/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر به امر

الفصل الحادی عشر: هل الامر بالامر بالفعل امر بنفس الفعل او لا؟

ص: ۹۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۱، ابواب الوضوء، باب ۴۲، شماره ۱۲۴۹، ح ۷، ط آل البیت.

توضیح اینکه پدری به پسر بزرگ خود می گوید: ای اکبر! به اصغر امر کن که خانه را بفروشد. در این فرض آیا پدر فقط امر به امر کرده است و بس یا اینکه علاوه بر آن به فعل که فروش خانه است نیز امر کرده است؟

ثمره در اینجا واضح می شود که اگر اصغر بدون اطلاع از امر پدر خانه را بفروشد آیا بیع او صحیح است یا بیع فضولی می باشد. اگر امر پدر علاوه بر امر به امر، امر به نفس فعل هم باشد بیع اصغر صحیح است و فضولی نیست. ولی اگر از باب امر به امر باشد و بس در این صورت فروش خانه توسط اصغر فضولی است زیرا مولی امر به فعل نکرده بود و در صورتی می توانست خانه را به شکل صحیح بفروشد که اکبر نیز به او امر می کرد.

مثال شرعی: خداوند به رسول خود امر می کند که به مردم بگوید: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) (۱) که بحث است که امر خداوند صرف امر به امر است یا اینکه خداوند نیز علاوه بر آن به غَضِّ نیز امر کرده است.

صور مسأله:

گاه غرض امر این است که فعل محقق شود مثلا خانه به فروش برود و اگر به اکبر می گوید که به اصغر امر کند، اکبر جنبه ی طریقی دارد زیرا مثلا اکبر در خانه نیست و الا اگر اصغر در خانه بود مولی هرگز به اکبر امر نمی کرد که به اصغر امر کند. در این شق فروش خانه توسط اصغر که از امر پدر بی خبر بود یقینا صحیح است.

ص: ۹۸

گاه اکبر موضوعیت دارد و مولی می خواهد که اصغر به امر اکبر خانه را بفروشد. مثلاً می خواهد کاری کند که پسر کوچک از پسر بزرگ فرمان ببرد. در این صورت امر اکبر جنبه ی موضوعی دارد و اگر اصغر خودسرانه خانه را بفروشد غرض مولی حاصل نمی شود. در این شق، فروش خانه توسط اصغر فضولی است هر چند مطابق نظر پدر است.

گاه مثلاً- وزیری است که زیردست دارد و معروف شده است که او از وزیر اطاعت نمی کند. در اینجا وزیر به یک نفر می گوید که به زیردست او امر کند تا برایش آب بیاورد تا به دیگران بفهماند که او مطیع است و یاغی نیست. این از محل بحث ما خارج است زیرا این فرع از باب امتحان است و شاید حتی وزیر تشنه هم نباشد و فقط برای اینکه بفهماند که زیردست او تحت فرمان اوست آن امر را بیان می کند.

ثمرات این فرع اصولی:

الثمره الاولى: در کتاب صلاه در ابواب اعداد فرائض آمده است:

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَبِيهِ ع قَالَ: إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنِي خَمْسِ سِنِينَ فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَيْنِي سَبْعِ سِنِينَ. (۱)

از آنجا که مسئولیت امام علیه السلام بیشتر است فرزندان خود را در پنج سالگی به نماز امر می کند ولی افراد عادی که مسئولیتشان کمتر است در هفت سالگی این کار را انجام می دهند.

به هر حال امام علیه السلام به اولیاء امر می کند که فرزندان خود را امر به نماز کنند. اگر امر به امر، امر به فعل هم باشد نماز کودک مشروعیت پیدا می کند و نماز او تمرینی نخواهد بود. (زیرا بحث است که عبادات صبی آیا تمرینی است یا شرعی می باشد و البته ما قول دوم را قبول داریم.) و در واقع امام علیه السلام مستقیماً به کودک امر می کند.

ص: ۹۹

به هر حال ما معتقد هستیم که عبادات صبی تمرینی نیست و روایات مختلفی بر آن دلالت می‌کند. می‌توان به کتاب الصوم باب ۲۹ از ابواب من یصح منه الصوم مراجعه کرد که چهارده روایت داریم که اگر کودک بتواند روزه بگیرد روزه برای او مستحب است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الصَّبِيِّ مَتَى يَصُومُ قَالَ إِذَا أَطَاقَهُ. (۱)

حال اگر کسی روزه ای استیجاری برای خود گرفته است نمی‌تواند بخشی از آن را به کودک خود بدهد تا او هم در روزه گرفتن او را کمک کند زیرا ظاهر اجاره این است که خودش مباشره باید کار را انجام دهد نه اینکه نایب بگیرد مگر اینکه تصریح کند که خودش یا نایبش روزه بگیرد.

آیت الله حکیم عبادات صبی را شرعی می‌داند ولی دلیل دیگری بر آن اقامه می‌کند و آن اینکه اطلاقات مانند (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) (۲) و سایر آیات و روایات هم بالغ را شامل می‌شود و هم صبی را زیرا این اطلاقات مقید به بلوغ نیست. غایه ما فی الباب حدیث رفع جنبه ی الزامی را از صبی حذف می‌کند ولی جنبه ی محبوبیت سر جای خود قرار دارد. زیرا اصولیون می‌گویند: الوجوب عبارة عن طلب الشيء مع المنع من الترك. بنا بر این طلب شیء باقی می‌ماند و حدیث رفع و احادیث رفع قلم از صبی فقط منع از ترک را حذف کرده است.

ص: ۱۰۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۲۳۶، ابواب من یصح منه الصوم، باب ۲۹، شماره ۱۳۳۰۵، ح ۹، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۳.

اولاً: شرع مقدس هر چند اطلاقاتی دارد ولی این اطلاقات منصرف به حدی است که در دنیا در آن حد افراد را مکلف می دانند. شارع مقدس در وضع قانون مانند عقلاء است. عرف عقلاء تکلیف را مطلق نمی دانند تا همه را شامل شود بلکه در آن نصابی را قائل هستند. مثلاً- در اسلام، بلوغ یکی از آن نصاب ها است. بنا بر این صبی از همان ابتداء از تحت این عمومات خارج است. البته نمی گوئیم که شارع مقدس تابع عقلاء است بلکه حکم شارع مطابق با حکم عقلاء است.

ثانیاً: در اصول آمده است که امر برای بعث وضع شده است نه برای وجوب. بعث همان هول دادن است. هول دادن گناه تکوینی است که با دست و چشم و ابرو انجام می شود و گناه انشائی است که با صیغه ی امر بیان می شود. وجوب نیز حکم عقلاء است زیرا عقلاء می گویند که امر مولی احتیاج به جواب دارد و در نتیجه یا باید عمل را اتیان کرد و یا اینکه دلیل آورد که عمل مزبور مستحب بوده است نه واجب. اینکه امر مرکب از امر به شیء با منع از ترک است کلام قدماء است ولی متأخرین آن را قبول ندارند و امر را مفید بعث می دانند که امری است بسیط.

الثمره الثانیه: همان مثال امر پدر به اکبر است که به اصغر امر کند که خانه را بفروشد.

الفصل الثالث عشر: امر دوم آیا تأکیدی است یا تأسیسی

مبحث امر بعد از امر و مبحث نواهی ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبحث امر بعد از امر و مبحث نواهی

ص: ۱۰۱

الفصل الثالث عشر: هل الامر بعد الامر تأسیس او تأکید

این بحث فقط جنبه ی عملی دارد و آن اینکه اگر مولی یک بار امر کند و بار دیگر آن امر را تکرار کند آیا امر دوم جنبه ی تأسیس دارد یعنی باید دو بار عمل را انجام دهیم یا تأسیس است که در نتیجه یک بار آوردن کافی است. مخفی نماند که بحث در تأسیس و تأکید وجوب است نه واجب. سپس در مبحث تداخل مسیبات بحث می شود که اگر سبب که وجوب است دو تا باشد آیا واجب هم باید دو تا باشد مثلاً دو بار باید عتق رقبه کرد یا با یکی می توان هر وجوب را امثال کرد.

للمسئله صور:

الصورة الاولى: اگر مولی در دلیل دوم قیدی بیاورد که دلالت بر تعدد کند مثلاً بگوید: صل و صل صلاه اخری. در این قسم شك نیست که باید عمل را تکرار کرد.

الصورة الثانية: اگر مسبب یکی باشد ولی سبب دو تا باشد مانند ان ظاهرهت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه آیا یک وجوب در کار است یا دو وجوب؟ در این شق نیز مسلماً دو وجوب در کار است و اما اینکه آیا دو واجب هم باید اتیان شود یعنی دوبار عتق رقبه کرد یا نه این را در مبحث تداخل و عدم تداخل مسیبات مطرح می کنند.

الصورة الثالثة: سبب در یکی گفته شود ولی در دیگری گفته نشود. مثلاً مولی بفرماید توضاً و بعد بگوید: اذا بلت فتوضاً. در اینجا می گویند که مقتضای اطلاق ماده یک وجوب است ولی مقتضای هیئت دو وجوب می باشد.

ص: ۱۰۲

اما مقتضای اطلاق ماده که وضو است یک وجوب است زیرا معنا ندارد یک شیء دو اراده و دو وجوب داشته باشد. بنا بر این شیء واحد نمی تواند متعلق دو وجوب تأسیسی قرار گیرد زیرا دو وجوب تأسیسی دو اراده می خواهد.

اما مقتضای اطلاق هیئت دو وجوب است زیرا دو وجوب وضو از مولی صادر شده است.

فرق صورت دوم و سوم در این است که در دومی یقیناً وجوب دو تا است ولی در سومی تعدد وجوب مشکوک است. به هر حال، در اینجا هم نمی توانیم به نتیجه برسیم زیرا هر چند مقتضای هیئت دو وجوب است ولی در باب مفاهیم باید بحث کنیم که آیا یک واجب می تواند از باب تداخل مسببات پاسخگوی دو وجوب باشد یا نه.

الصورة الرابعة: سبب در هیچ کدام ذکر نشده باشد مانند: توضاً و توضاً که این شق هم مانند شق سابق می باشد که اطلاق ماده در آن یک وجوب است و اطلاق هیئت در آن اقتضای دو وجوب دارد و نتیجه ی بحث در مبحث مفاهیم مشخص می شود.

المقصد الثاني فی النواهی:

گفتیم کفایه یک مقدمه و سیزده مطلب در آن بیان کرده است. بعد هشت مقصد دارد و مقصد اول در اوامر بود که در آن سیزده فصل بود. اکنون وارد مقصد دوم می شویم که حاوی سه فصل است:

الفصل الاول: فی صیغه النهی

الفصل الثاني: هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین او لا

الفصل الثالث: هل النهی فی العبادات و المعاملات موجب للفساد او لا

علت اینکه تعداد فصل ها در اوامر بیشتر می باشد این است که بعضی از مشکلات باب نواهی در اوامر حل شده است. مثلاً در ماده ی نهی بحث نمی کنیم یا اینکه در صیغه ی امر بحث کردیم که آیا علو و استعلاء در آن شرط است یا نه یا بحث کردیم که آیا امر دلالت بر فور و یا تراخی می کند یا نه و یا دلالت بر تکرار و مره می کند یا نه ولی آنها را در اینجا بحث نمی کند. همچنین بحث در اجزاء در نواهی معنا ندارد.

ص: ۱۰۳

الفصل الاول فی صیغه النهی: محقق خراسانی در این فصل چند مطلب را بحث می کند:

البحث الاول: آیا صیغه ی نهی دلالت بر طلب می کند؟

صاحب کفایه قائل است که صیغه ی نهی دلالت بر طلب می کنند و از این حیث مانند صیغه ی امر است ولی در نهی طلب الترك است ولی طلب در امر، طلب الفعل می باشد.

نقول: همان گونه که در صیغه ی امر گفتیم، هیئت امر دلالت بر بعث می کند به این گونه که بعث گاه تکوینی است مانند هول دادن با دست و یا اشاره کردن با چشم و ابرو بر حرکت کردن. همین بعث گاه انشائی است که با صیغه ی امر انشاء می شود. مقتضای صیغه ی نهی نیز طلب نیست بلکه مفاد آن زجر است.

البحث الثانی: صاحب کفایه قائل است که متعلق طلب، ترک می باشد. بعضی قائلند که متعلق آن طلب الکف عن الفعل است. ولی متأخرین می گویند که متعلق آن طلب الترك است. فرق بین آن دو این است که اولی امر عدمی است ولی دومی امر وجوبی می باشد. اگر نهی، طلب الترك باشد می توان کسی را از نجاسات هم نهی کرد ولی اگر از باب طلب الکف عن الفعل باشد نهی در جایی صدق می کند که در انسان یک نوع میلی وجود داشته باشد و از این رو انسان را نمی توان از نجاسات نهی کرد.

مخفی نیست که این مباحث مربوط به بحث قدماء است و ما متعلق نهی را همان زجر از طبیعت می دانیم کما اینکه متعلق امر بعث به طبیعت می باشد.

ص: ۱۰۴

مثلاً- مولی می گوید: لا تکذب. آیا این دلالت بر دوام دارد؟ محقق خراسانی قائل است که نهی دلالت بر دوام ندارد ولی از راه دیگر می توان دوام را استفاده کرد و آن اینکه هر چند ایجاد طبیعت به وجود واحد است ولی عدم در طبیعت به اعدام جمیع الافراد است. بنا بر این باید تا آخر عمر دروغ نگفت.

یلاحظ علیه: اینکه طبیعت به وجود واحد موجود می شود صحیح است ولی اینکه با انعدام جمیع افراد منعدم می شود صحیح نیست. زیرا اگر طبیعت با یک وجود، موجود می شود با عدم آن نیز معدوم می شود زیرا طبیعت حسب افراد تکثیر می شود و ما معتقد به رأی رجل همدانی نیستیم. بنا بر این اگر کسی در یک روز دروغ بگوید آن را ایجاد کرده است و اگر در یک روز دروغ نگوید طبیعت را معدوم کرده است و در روز بعد هم اگر دروغ نگوید طبیعت دیگری را منعدم کرده است. نسبت طبیعت به افراد از قبیل جزء و کل نیست بلکه از قبیل جزئی و کلی است. اگر جمعی در مجلسی نشسته باشند به تعداد آنها طبیعت وجود دارد. به تعبیر دیگر، نسبت طبیعت به افراد مانند نسبت آباء به اولاد است نه نسبت اب به اولاد.

ما از راه دیگر وارد می شویم و آن اینکه نواهی شرع تابع مفاصد است و ما می دانیم که کذب مفسده دارد چه امروز باشد و چه در روزهای دیگر. بنا بر این دلالت نهی بر دوام به دلالت لفظیه نیست بلکه به دلالت عقلیه می باشد از این رو عقلاً باید دروغ را کلاً ترک کرد تا مفسده ی دروغ گریبانگیر انسان نشود.

عين این بحث در اوامر نیز بود و آن اینکه اگر کسی در یک روز دروغ بگوید آیا نهی ساقط می شود یا به قوت خود باقی است. ما از راه عقل استفاده کردیم که نهی دلالت بر بقاء دارد از این رو عصیان آن موجب سقوط نهی نمی باشد زیرا مفاسد نهی همچنان استمرار دارد هرچند از نظر علم اصول نهی ساقط شده است.

این بر خلاف امر است که با عصیان ساقط می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اجتماع امر و نهی می رویم.

اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد تحت عنوانین (۱) (۲):

غالباً مسأله را تحت همین عنوان مطرح می کنند و به نماز در دار غضبی مثال می زنند. که هم امر وجود دارد (صل) و هم نهی (لا- تغصب) و شیء واحد همان حرکتی است که انجام می گیرد که یک عنوان آن نماز است و عنوان دیگر آن غضب می باشد.

برای شفاف شدن بحث مقدماتی را بیان می کنیم:

المقدمه الاولى (۳): امر و نهی از امور ذات الاضافه اند. امر یک نسبتی به امر دارد و یک نسبتی به مأمور و نسبت سومی به مأمور به. نهی نیز همین گونه است که نسبتی با ناهی دارد و نسبتی به منهی که زید است و نسبتی با منهی عنه که کذب است. امر و نهی بین امور اضافیه نیستند بلکه ذات الاضافه اند یعنی ماهیت آنها مانند ابوت و بنوت اضافه نیست.

ص: ۱۰۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۲.

المقدمه الثانيه: در کتاب های قدماتی می گویند که اجتماع امر و نهی بر دو قسم است: اجتماع آمری و اجتماعی مأموری. (در کتب متأخرین چنین چیزی وجود ندارد.)

اجتماع آمری (۱) این است که شیء و حقیقت واحده مانند خروج از خانه، از آمر و ناهی واحد صادر شود و متعلق امر و نهی گردد. مثلاً- مولی به عبدش بگوید: اخرج من البيت الى الظهر و بعد بگوید: لا- تخرج من البيت الى الظهر. در اینجا مأمور تقصیری ندارد بلکه آمر است که نسبت به شیء واحد هم امر دارد و هم نهی. چنین اجتماعی محال می باشد. گاه از آن تعبیر می کنند که این از باب تکلیف به محال یا تکلیف محال است. تکلیف محال یعنی اصلاً مولی نمی تواند در نفس خود دو اراده ی متضاد داشته باشد بنا بر این خود تکلیف محال است زیرا کسی نمی تواند یک چیزی را جدا بخواند و همان شیء را جدا نخواهد ولی تکلیف به محال یعنی مکلف نمی تواند هم امر را اطاعت کند و هم نهی را. البته واضح است که اگر تکلیف، محال شد نوبت به تکلیف به محال نمی رسد.

اجتماع مأموری (۲) آن است که دو مفهوم داریم که نسبت بین آن دو عموم و خصوص من وجه است مانند نماز و غضب. زیرا گاه نماز است و غضب نیست مانند نماز در مسجد. گاه غضب هست ولی نماز نیست و گاه هر دو با هم جمع می شود مانند نماز در خانه ی غضبی. بنا بر این مولی اگر بگوید: صل و بعد بگوید: لا تغصب. این باب عموم و خصوص من وجه است و مفهوم صل و لا تغصب هر کدام مطلق و بی قید هستند. (البته اگر مولی بگوید: لا تغصب فی حال الصلاه نسبت به عموم و خصوص مطلق تبدیل می گردد.)

ص: ۱۰۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۳.

بحث در این است که اگر مأمور (نه آمر) این دو را در یک جا جمع کند و مثلاً در خانه ی غصبی نماز بخواند آیا اجتماع امر و نهی صحیح است یا نه.

قسم سومی نیز وجود دارد که عبارت است از دو شیء که بین آنها تباین است. مثلاً مولی گفته است: صل و بعد گفته است: غَضَّ بصرک عن الـجنبيه. حال فرد موقع نماز به اجنبیه نگاه می کند. این از محل بحث خارج است زیرا در اینجا اصلاً اجتماعی وجود ندارد زیرا نماز، قائم با چشم نیست و دیدن یا ندیدن در نماز مدخلیت ندارد، قوام نماز به زبان و ارکان است.

المقدمه الثالثه (۱): هل المسأله صغروی او کبروی

یعنی آیا بحث در این است که امر و نهی در نماز در خانه ی غصبی جمع شده است کما اینکه محقق خراسانی به آن قائل است یا جمع نشده است کما اینکه محقق نائینی به آن قائل است. در این صورت نزاع صغروی می باشد.

اما اگر نزاع کبروی باشد در اصل اجتماع بحث نیست زیرا اجتماع در هر حال رخ داده است ولی بحث در این است که آیا اجتماع مزبور عقلاً جایز است یا نه.

محقق خراسانی و مرحوم نائینی قائل اند که بحث، صغروی است ولی محقق خراسانی قائل است که متعلق امر و نهی خارج است و در خارج نیز یک شیء بیشتر نیست و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی باشد.

محقق نائینی در مقابل می فرماید: تعدد عنوان موجب تعدد معنون است زیرا عنوان غصب و عنوان صلاه از دو مقوله ی متفاوت است و مقولات عشر بالذات با هم متباین اند و امکان ندارد با هم تداخل داشته باشند.

ص: ۱۰۸

اما کسانی که می گویند: نزاع کبروی است می گویند: در اینکه اجتماع رخ داده است شکی نیست ولی بحث در این است که آیا چنین اجتماعی جایز است یا نه.

ما که جزء مجوزین هستیم معتقدیم: اوامر روی طبایع رفته است و امر روی عنوان صلاه و نهی روی عنوان غضب رفته است و چنین اجتماعی جایز است زیرا عنوان آنها مختلف است. ما بر خلاف محقق نائینی که قائل است در خارج دو چیز است می گوئیم: این دو در مقام تعلق امر دو چیز هستند و متعلق امر نماز است و متعلق نهی، غضب می باشد.

اما کسانی که قائل هستند این اجتماع محال است می گویند علت محال بودن این است که مصداق این دو یکی است.

بنا بر این هم قائل به نزاع صغروی و هم کبروی هر کدام می توانند اجتماعی باشند و هم اجتماعی.

البته مخفی نماند که عنوان باب، کبروی است زیرا می گویند: هل يجوز اجتماع الامر و النهی او لا و فقط محقق خراسانی و نائینی هستند که بحث را صغروی مطرح کرده اند.

خلاصه اینکه: مولی امر کرده می گوید: صلّ و بعد نهی می کند و می گوید: لا تغصب.

این دو مطلق می باشند یعنی صلّ مطلقاً چه محل غضبی باشد یا نه. لا- تغصب هم مطلق است چه در آن نماز بخوانند یا نخوانند. قائل به اجتماعی می گوید: بین این دو تراحم نیست.

قائل به امتناع می گوید که این دو از باب متزاحمین هستند در نتیجه باید اهم را در نظر گرفت. اگر نماز اهم است می گوئیم: نماز مطلقاً جایز است چه در زمین غضبی باشد و چه در غیر آن. ولی غضب را مقید می کنیم یعنی لا- تغصب الا- فی حال الصلاه.

اما اگر غصب اهم باشد در این صورت اطلاق غصب را حفظ می کنیم و نماز را قید می کنیم و می گوییم: صل الا- فی الغصب.

گاه نماز مهم است مانند جایی که وقت نماز ضیق شده است و گاه چنین نیز و آن در زمانی است که وقت نماز موسع است. اجتماعی (چه صغروی باشد و چه کبروی) هرگز قائل به تراحم نیست ولی امتناعی (چه صغروی باشد و چه کبروی) قائل به تراحم می باشد.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن می فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) (۱) (وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْعَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ) (۲)

گاه سؤال می شود که در قلب ما وسوسه های شیطانی نفوذ می کند. قرآن نام اینها را (طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ) نامیده است که همان خطورات قلبی است و امروزه به آن طیف می گویند. مثلا در ذهن فرد خطور می کند که فلان چیز فلان و فلان است و یا خطور می کند که فلان گناه را انجام دهد.

علاج آن در آیه ی مزبور بیان شده است و آن اینکه انسان های با تقوا در این حالت متذکر می شوند و به یاد خدا می افتند و روشن می شوند و هدایت می یابند زیرا بعد از به یاد آوردن خداوند، انسان از خدا خجالت می کشد.

مس غیر از غشیان است. مس یعنی تماس اندکی با چیزی پیدا می کند بر خلاف غشیان که فرا گرفتن شیء است.

آمده است که وقتی همسر عزیز مصر می خواست با یوسف آن عمل را انجام دهد لباسی داشت که روی بت انداخت. یوسف از او علت آن را پرسید و زلیخا گفت او معبود من است و من از او خجالت می کشم. یوسف فرمود: پس من چگونه از خدای عالمیان خجالت نکشم.

ص: ۱۱۰

۱- اعراف/سوره ۷، آیه ۲۰۱.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۲۰۱.

سپس آیه ی بعد می گوید که اخوان غیر متقین که همان شیاطین باشند آنها را تشویق می کنند که کار خلاف را انجام دهند و هرگز دست بر نخواهند داشت تا فرد را به گناه بکشند.

اگر انسان متذکر شود به سوی خدا می رود و الا شیاطین ما را ترغیب می کنند و تا ما را به گناه نرسانند دست از کار نمی کشند.

شیطان به خداوند عرض کرد که من اعمال بد آنها را برای آنها زیبا جلوه می دهم: (قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ) (۱)

و در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَزَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (۲) یعنی اعمال آنها را زیبا نشان می دهند و به آنها می گویند که خداوند غفار است و مانند آن.

دوران جوانی سرمایه ی بزرگی است. باید این دوران را مغتنم شمرد و سعی کرد که در آن اثری از خود به یادگار گذاشت.

مقدمات بحث اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات بحث اجتماع امر و نهی

بحث در اجتماع امر و نهی (۳) (۴) است. قبل از بیان اصل مسأله اموری را به عنوان مقدمه و تبعا لصاحب الكفايه ذکر می کنیم.

دو مقدمه (۵) (۶) را ذکر کردیم و اکنون به سراغ مقدمه ی سوم می رویم.

ص: ۱۱۱

۱- حجر/سوره ۱۵، آیه ۳۹.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۴۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۱۳۲.

۴- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۱۵۰.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۱۳۲.

۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۱۳۴.

المقدمه الثالثه: ما هو المراد من الواحد (۱)

محقق خراسانی در اینجا مطالبی دارد که البته به اصل مطلب اشاره نمی کند. ایشان قائل است که یک واحد از محل بحث

بیرون است و آن جایی است که در خارج هیچ نوع اجتماعی نداشته باشند مانند: اسجد الله و لا تسجد للصنم.

اما غیر از این مورد، وحدت شخصی، وحدت نوعی و وحدت جنسی همه داخل در بحث است.

اما وحدت شخصی مانند نماز در دار غضبی است. وحدت نوعی مانند صلاه و غضب (اگر بگوییم دار غضبی وحدت شخصی می شود.) وحدت جنسی مانند حرکت است که هم مرکب صلاه است و هم مرکب غضب و حرکت نسبت به این دو وحدت جنسی دارد.

نقول (۲): اگر کسی کتاب های اصولی را مطالعه کند متوجه می شود که فقط وحدت شخصی محل بحث است زیرا همه ی اصولیون وقتی به این قاعده می رسند به نماز در دار غضبی مثال می زنند.

المقدمه الرابعه (۳): ما هو الفرق بين هذه المسأله و المسأله الآتیه که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا نه. زیرا در نهی در عبادات نیز به نماز در دار غضبی مثال می زنند.

گفته شده است که بین این دو مسأله سه فرق وجود دارد:

الفرق الاول (۴): محقق خراسانی قائل است که فرق بین این دو در اغراض است. ایشان در اول کفایه گفته بود که تمایز علوم به اغراض است و اینجا نیز همان را تکرار می کند. حاصل کلام ایشان این است که در اجتماع امر و نهی بحث در این است که آیا نهی به متعلق امر سرایت می کند یا نه. بنا بر این بحث در سرایت و عدم سرایت است. امتناعی قائل به سرایت و اجتماعی قائل به عدم سرایت می باشد. اگر در اینجا قائل به سرایت شویم برای مسأله ی آینده صغری درست می شود که آیا این نهی موجب فساد هست یا نه و در آن مسأله از کبری بحث می کنیم یعنی بعد از آنکه قبول کردیم سرایت هست آیا عمل باطل هست یا نه.

ص: ۱۱۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۵.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۶.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۶.

یلاحظ علیه (۱): اگر کلام ایشان درست باشد فقط قائل به صغری مانند محقق خراسانی می تواند کلام فوق را قبول کند و صغری برای مسأله ی بعدی درست کند ولی ما معتقد هستیم که نزاع کبروی است یعنی آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا نه.

الفرق الثانی (۲): امام قدس سره قائل است که این دو مسأله با هم تمایز ذاتی دارند و موضوع و محمول در آنها کاملاً جدا و متفاوت است. این مانند آن است که دو مسأله مانند کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب چه تفاوتی با هم دارند. این دو هرچند از یک موضوع هستند ولی یکی در مورد فاعل بحث می کند و یکی در مورد مفعول و ارتباطی با هم ندارند. بنا بر این وقتی تمایز بالذات است نباید به سراغ تمایزات فرعی رفت.

کلام ایشان کاملاً متین و قابل قبول است.

الفرق الثالث (۳): بعضی گفته اند که بحث در ما نحن فیه عقلی است ولی بحث آینده لفظی می باشد زیرا در اینجا می گوئیم: هل يجوز اجتماع الامر والنهي او لا که رویکرد آن عقلی است ولی در مسأله ی آتی از کلمه ی دلالت استفاده کرده می گوئیم: هل تدل النهی فی العبادات علی الفساد او لا.

یلاحظ علیه (۴): در بعضی موارد لفظ وجود ندارد مثلاً در غضب، دلیل لفظی نداریم و دلیل آن فقط اجماع است. در مسأله ی دوم نیز گاه دلیل حرام عقل و یا اجماع است.

ص: ۱۱۳

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۷.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۷.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۸.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۸.

ظاهرا اين مسأله اصوليه است زيرا ميزان در مسأله ی اصوليه عبارت است از:

۱. اينکه نتیجه ی مسأله ی اصوليه کبری برای استنباط در فقه باشد. مثلا اگر گفتيم نهی به امر سرایت می کند اين صغری برای آن می شود که نماز منهي عنه باشد و چنین نمازی باطل است. ولی اگر قائل شويم که سرایت نمی کند و یا کبروی شدیم سبب نمی شود که نماز باطل باشد. اين بر اساس نظر محقق خراسانی است.

۲. ما معتقدیم که ميزان در مسأله ی اصوليه بحث در حجّیت و عدم حجّیت است. یعنی اگر محمول حجّت باشد مسأله اصوليه است مانند آیا خبر واحد حجّت است یا نه. در ما نحن فيه نیز بحث در اين است که هنگام اجتماع امر و نهی دو حجّت داریم یا یک حجّت. اگر امتناعی شدیم یک حجّت در کار است و آن همانی است که ملاکش اقوی است اگر امر اقوی ملاکا باشد نماز صحیح است و اگر نهی اقوی ملاکا است نماز باطل می باشد. اما اگر اجتماعي شويم دو حجّت در کار است و این دو با هم تراحمی ندارند و اگر کسی در دار غصبی نماز بخواند یک حجّت بر ثواب و یک حجّت بر عقاب دارد.

قول دوم (۲) اين است که اين از قبيل مبادی احکام است. آيت الله بروجردی اين نظر را تقويت می کرد. مبادی احکام در کتب اصولی متأخرين از صاحب معالم به بعد وجود ندارد و فقط متقدمين از آن بحث کرده اند. مبادی احکام اين است که احکام شرع پنج تا است: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه. اين ها بر احکام مکلفين عارض می شوند. بحث در هويت اين پنج تا را مبادی احکام می نامند. مثلا بحث در اينکه آیا وجوب مرکب است یا بسیط یا اينکه آیا وجوب شیء دلالت بر حرمت ضدش دارد یا نه. بر همین اساس بحث می شود که آیا امر با نهی جمع می شود یا نه.

ص: ۱۱۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۳۹.

این نظریه، نظریه ی بدی نیست و ظاهر این است که مسأله، اصولیه است. زیرا ما در قضاوت تابع عنوان مسأله هستیم و عنوان بحث ما عبارت است از اینکه هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد او لا و بحث ما این نیست که هل الوجوب تجتمع مع النهی او لا. بنا بر این رویکرد عنوان بحث ما در مسأله ی اصولی است نه مبادی احکام.

مقدمات بحث اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات بحث اجتماع امر و نهی

بحث در مقدمات مرتبط به مسأله ی اجتماع امر و نهی است. محقق خراسانی در اینجا حدود ده مقدمه را ذکر می کند و به مقدمه ی ششم رسیده ایم:

المقدمه السادسة (۱): گاه تصور می شود که مسأله منحصر به جایی است که امر و نهی نفسی باشد نه غیری و عینی باشند نه کفایی و تعیینی باشد نه تخییری و مثال می زنند به صل، و لا تغصب.

محقق خراسانی قائل است که نزاع منحصر به این نیست و در تمامی اقسام اوامر و نواهی جاری می باشد. بعد در دلیل آن می فرماید: نزاع در این است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است یا نه و سپس قائل می شود که تعدد عنوان موجب تعدد معنوی (خم و راست شدن در نماز) نیست و شاگرد ایشان قائل است که موجب تعدد معنوی می شود زیرا ترکیب صلات با غصب ترکیب انضمامی است نه اتحادی (این را در آینده توضیح می دهیم)

به هر حال، وقتی نزاع این چنین است فرق نمی کند که امر یا نهی نفسی باشد یا غیر آن.

ص: ۱۱۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۴۰.

مثلا مولی می فرماید: صُم او صل یعنی یکی از این دو را باید انجام دهم این امر، تخییری است. بعد در مقام نهی تخییری می فرماید: لا تدخل هذه الدار او لا تجالس الاشرار. امثال امر تخییری با یکی از آنها انجام می گیرد و امثال نهی تخییری نیز با ترک یکی انجام می گیرد ولی مخالفت در صورتی رخ می دهد که فرد هر دو شق را در امر و نهی ترک کند. یعنی نه نماز بخواند و نه روزه بگیرد و در نهی هم وارد اتاق شود و هم با اشرار مجالست کند.

حال اگر فرد در دار مغضوبه وارد شد و در همان دار با اشرار مجالست کرد و نماز هم خواند. که بحث در این است که عنوان موجب تعدد معنوی می شود یا نه. محقق نائینی چون قائل است که ترکیب آن دو انضمامی است قائل به تعدد معنوی می شود ولی محقق خراسانی قائل به آن نیست و مرکب امر و نهی را دو چیز می داند.

بله اگر فرد در دار غضبی نماز بخواند ولی با اشرار مجالست نکند، اشکالی بر آن بار نیست و از باب اجتماع امر و نهی نمی باشد. همچنین اگر نماز بخواند و با اشرار مجالست کند ولی وارد خانه ی غضبی نشود. همچنین اگر در خانه ی مغصوبه روزه بگیرد ولی با اشرار مجالست نکند و یا با اشرار بنشیند و روزه بگیرد ولی وارد خانه ی مغصوبه نشود.

المقدمه السابعة (۱): آیا در مسأله، وجود مندوحه شرط است یا نه؟

ص: ۱۱۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۴۱.

مندوحه به معنای وسعت و سعه است. مثلاً گاه فرد در زندانی است که زندان غضبی است در اینجا مندوحه وجود ندارد ولی گاه فرد مندوحه دارد یعنی می تواند در مسجد نماز بخواند ولی این کار را نکرده در عوض در خانه ی غضبی نماز می خواند. حال بحث در این است که آیا در بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد مندوحه لازم است یعنی مثلاً زندانی نباشد یا این قید لازم نیست.

بسیاری از علماء گفته اند که باید مندوحه باشد یعنی فرد بتواند نماز را در غیر دار غضبی بخواند ولی اگر فرد در زندان غضبی است از محل نزاع خارج است.

محقق خراسانی قائل است که این گروه دو مبحث را با هم مخلوط کرده اند: یکی اصل مسأله است که هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین او لا در این بحث وجود مندوحه مدخلیت ندارد زیرا چه مندوحه باشد یا نه بحث ما عقلی است.

اما در مقام دیگر مندوحه مدخلیت دارد و آن مقام امثال است و محقق از آن در کفایه به فعلیت النهی تعبیر می کند. یعنی اگر نهی بخواهد فعلی باشد باید مندوحه وجود داشته باشد یعنی فرد بتواند در غیر خانه ی غضبی نماز بخواند و الا نهی فعلی نمی شود و تکلیف به محال می شود.

خلاصه اینکه اگر اجتماعی شویم فعلیت نهی بستگی به این دارد که مندوحه وجود داشته باشد و فرد در عین اختیار به سبب خبث ذاتی نماز را در خانه ی غضبی خوانده است که در این صورت هم نماز صحیح است و هم عقاب می شود.

اما اگر مانند محقق خراسانی امتناعی شویم در این صورت اگر امر فعلی باشد، نهی انشائی می شود (مانند فردی که در زندان غصبی است) و اگر نهی، فعلی باشد امر باید انشائی باشد.

المقدمه الثامنة (1): آیا در مسأله بین اینکه متعلق اوامر طبایع است یا امر تفاوت وجود دارد؟

در اینجا سه نظریه وجود دارد:

النظریه الاولى: یک مبنی می گوید: اجتماعی قائل است که اوامر بر طبایع متعلق است و امتناعی می گوید که اوامر بر افراد متعلق می باشد.

النظریه الثانية: اگر کسی بگوید اوامر به افراد خارجی تعلق می گیرد او حتما باید امتناعی باشد و بحث در امتناع و اجتماع مبنی بر این است که اوامر بر طبایع متعلق باشد.

النظریه الثالثة: محقق خراسانی قائل است که هر دو مبنی می تواند محل بحث باشد. یعنی هم اگر بگوییم اوامر به طبایع تعلق می گوید و هم اگر بگوییم اوامر به افراد خارجی تعلق می گیرد در هر دو صورت می توان هم اجتماعی شد و هم امتناعی.

عبارت کفایه در اینجا مندمج است و باید دقت کرد.

قبل از توضیح عبارت کفایه به عنوان مقدمه می گوئیم: فرد دو معنی دارد. فرد در منطق غیر از فرد در علم اصول است. فرد در علم منطق همان جزئی حقیقی است: یعنی المفهوم ان امتنع صدقه علی کثیرین فجزئی و الا- فکلی. فرد در اصطلاح منطقی ها عبارت است از جزئی حقیقی ولی فرد در اصطلاح اصولیین فرد خارجی نیست بلکه کلی منهای ضمائم می شود کلی و با ضمائم می شود فرد. مثلا- وضو منهای ضمائم، کلی است ولی وضو در مکان و زمان خاص و با نیت خاص، فرد می باشد. ضمائم نیز بر دو قسم است گاه از باب ملازمات است و آن ضمائمی است که لا ینفک می باشد مثلا فعل نمی تواند خالی از زمان و مکان باشد و گاه از باب مفارقات است که می تواند از عمل منفک شود مانند وضو با آب سرد و مانند آن.

ص: ۱۱۸

البته مخفی نماند که محقق خراسانی در مبحث اوامر که بحث است آیا اوامر به طبایع متعلق می شود یا افراد، فرد را به کلی مع الضمائم (و بلا ضمائم طبیعت می شود) معنی کرده است ولی در اینجا فرد را بر خلاف آن معنی می کند و آن را به معنای فرد خارجی می گیرد. و این تناقضی در کلام اوست.

اذا علمت هذا صاحب کفایه می فرماید: هم روی قول اول (تعلق اوامر به طبایع) می توان بحث را مطرح کرد و هم طبق قول دوم (تعلق اوامر به افراد و مراد همان فردی است که در اینجا قائل است نه فرد در باب اوامر) و آن اینکه در خارج یک نماز بیشتر نداریم اگر وحدت وجود، ضرر به تعدد طبیعت نمی زند (یعنی ما اگر اجتماعی بودیم)، طبیعت دو تا و وجود، یکی است. به بیان دیگر، اگر وحدت وجود به تعدد طبایع ضرر نمی زند، می گوییم: وحدت وجود به تعدد فرد هم ضرر نمی زند. (و ما همچنان اجتماعی هستیم)

به بیان دیگر، اجتماعی بودن منحصر به قول به طبایع نیست و اجتماعی بودن با قول به فرد هم قابل ترسیم است. زیرا وجود، واحد است (و نماز یکی است) اگر این وحدت وجود به تعدد طبایع ضرر نمی زند و در نتیجه اجتماعی هستیم وحدت وجود به تعدد فرد نیز ضرر نمی زند. البته اگر محقق خراسانی به سراغ اجتماعی رفته است برای این است که امتناعی بودن واضح است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود (۱) را بیان می کنیم.

ص: ۱۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظریه ی محقق خراسانی در تعلق امر به طبایع و افراد

بحث به اینجا رسید که محقق خراسانی راه سومی را در نظر گرفته است. بعضی گفته اند که اگر اوامر به طبایع متعلق است اجتماعی می شویم و اگر به افراد متعلق باشد امتناعی می شویم.

قول دوم این بود که اگر قائل به تعلق اوامر به افراد شدیم حتما باید امتناعی شویم و تمام بحث در امتناعی و اجتماعی در طبایع است.

محقق خراسانی قائل است که هم روی طبایع و هم روی فرد می توان هر دو نظریه را پیاده کرد. اما در مورد طبایع چیزی نمی گوید زیرا مطلب در این بخش، واضح است زیرا کسی که اجتماعی است قائل است که مفهوم در اینجا دو تا می باشد ولی امتناعی می گوید که هر چند مفهوم دو تاست ولی مصداق یکی است. عمده این است که حتی روی تعلق اوامر به فرد نیز می توان هر دو نظریه را اثبات کرد و آن اینکه اگر وحدت وجود با تعدد طبایع سازگار است، وحدت وجود با تعدد فرد نیز سازگار خواهد بود. یعنی مجمع همان گونه که می تواند با دو طبیعت بسازد می تواند با دو فرد هم سازگار باشد به این گونه که یک فرد، واجب و فرد دیگر حرام باشد.

نقول:

اولا: محقق خراسانی در اینجا فرد را اشتباه معنی می کند و به اشتباه آن را به معنای فرد خارجی می گیرد که همان فرد منطقی است. فرد در علم اصول فرد خارجی نیست بلکه به معنای ضمائم است. این ضمائم که ملازم اند مانند زمان و مکان و گاه مقارن می باشند مانند آب سرد و گرم در وضو.

ص: ۱۲۰

به هر حال اگر بگوییم اوامر و نواهی به طبایع تعلق می یابد یعنی به صلوات و غضب تعلق گرفته است اگر به فرد متعلق است متعلق امر صلوات با غضب است و متعلق نهی غضب با صلوات است (زیرا در این صورت ضمائم باید وجود داشته باشد). نتیجه اینکه اگر متعلق به طبایع باشد هم می توان اجتماعی شد و هم امتناعی زیرا طبایع کلی است و مرکب ها می تواند دو تا باشد ولی اگر روی فرد رود نمی تواند اجتماعی شود زیرا لازمه ی آن این است که شیء واحد هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی زیرا صلوات نیز مانند صلوات متعلق امر می باشد زیرا ضمائم جزء متعلق می باشد. بنا بر این غضب از آن نظر که جزء نماز است باید واجب باشد و از آن حیث که غضب است باید متعلق نهی باشد. هکذا در مورد نماز.

المقدمه التاسعه: این مقدمه در کفایه مقدمه ی هشتم است. البته مقدمه ی هشتم و نهم در کفایه با هم شبیه می باشند و هر دو

را باید با هم بحث کرد. صاحب کفایه در اینجا عبارت مبهمی دارد از این رو ابتدا عبارت کفایه را بحث می کنیم.

به عنوان باید توجه داشت که یک مسأله را دو جا بحث می کنند یک بار از عامین من وجه در اجتماع امر و نهی بحث می کنند مانند صلّ و لا تغصب. یک بار در تعادل و ترجیح مطرح می کنند که اگر بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد چه باید کرد مانند اکرم العالم و لا تکرم الفاسق که در عالم فاسق با هم جمع می شوند. محقق خراسانی در صدد بیان این است که این دو مسأله با هم فرق دارند. در اینجا که از عامین من وجه بحث می شود هر دو ملاک دارند یعنی هم صلوات ملاک دارد و هم غصب ولی در تعادل و ترجیح یکی ملاک و مصلحت دارد و دیگری ندارد. یعنی یک دلیل راست است و دلیل دیگر دروغ می باشد و شاید هیچ کدام ملاک نداشته و دروغ باشند.

ص: ۱۲۱

به هر حال، صاحب کفایه می فرماید: گاه باید در مقام ثبوت بحث کنیم و گاه در مقام اثبات.

در مقام ثبوت می گوئیم اگر هر دو دلیل ملاک داشته باشد باید آن را در مبحث اجتماع امر و نهی بحث کنیم اگر اجتماعی شدیم تزاحمی در کار نیست ولی اگر امتناعی شدیم بحث تزاحم رخ می دهد و باید اقوی ملاکا را اخذ کرد. اگر اقوی ملاکا را تشخیص ندهیم به حکم دیگر مراجعه می کنیم که همان تخییر است.

اما اگر فقط یکی ملاک داشته باشد و یا هیچ کدام ملاک نداشته باشند در آن صورت به سراغ حدیث عمرو بن حنظله می رویم و به مرجحات مانند شهرت، خلاف عامه و امثال آن مراجعه می کنیم.

اما در باب اثبات که مقام دلالت است می گوئیم: اگر از قبیل ثانی باشد (یعنی فقط یکی ملاک داشته باشد و یا هیچ کدام ملاک نداشته باشد) باید به سراغ مرجحات باب تعارض رویم ولی اگر از باب اولی باشد یعنی هر دو ملاک داشته باشند در این صورت محقق خراسانی فراموش می کند که اجتماعی را مطرح کند و فقط آن را بر طبق مبنای امتناعی تطبیق می دهد و می گوید: در این شق، به دنبال ملاک اقوی هستیم هر چند شاید روایتش ضعیف باشد.

اگر نتوانستیم اقوی ملاکا را تشخیص دهیم در این صورت به سراغ حکم دیگر می رویم که همان تخییر است. اللهم الا اگر امتناعی در مقابل دو حکم فعلی واقع شود امتناعی با مشکل روبرو می شود (بر خلاف اجتماعی که مشکلی ندارد) زیرا امتناعی باید یکی را اخذ کند و دیگر را حمل بر انشاء کند. بنا بر این اگر از ادله متوجه شدیم که هر دو فعلی هستند باید به سراغ تخییر رویم زیرا هر دو فعل فعلی است و مکلف قدرت امثال هر دو را ندارد.

نقول: ایشان کلمه ی متزاحم را به گونه ای به کار می برد که گویا هم اجتماعی و هم امتناعی قائل به تزاحم است و حال آنکه تزاحم مخصوص امتناعی است و اجتماعی اصلاً قائل به تزاحم نمی باشد.

ما بقی کلمات محقق خراسانی صحیح و قابل قبول می باشد.

ثمرات مسأله ی اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثمرات مسأله ی اجتماع امر و نهی

العاشر فی ثمرات المسأله:

محقق خراسانی به یک مورد که نماز در دار غضبی است اشاره می کند. صوری که محقق خراسانی بیان می کند پنج تاست:

الصورة الاولى: اگر اجتماعی شدیم و معتقد شدیم اجتماع امر و نهی ممکن است بنا بر این هر دو حکم فعلی است و فرد اگر در دار غضبی نماز بخواند هم ثواب می برد و هم عقاب می شود. طبق این قول نماز فرد در دار غضبی صحیح است زیرا ما صلّ را مقید به غیر غضب نکرده ایم. بله اگر مقید کنیم از محل بحث خارج می شویم.

دو نفر از علماء شیعه در عین اینکه اجتماعی هستند قائل می باشند که نماز فرد باطل است.

آیت الله بروجردی می فرماید: مشکل فرد مزبور این است که عمل او مبعوض است و عمل مبعوض نمی تواند مقرب باشد. بله ممکن است قصد قربت از فرد متمسّی شود ولی مشکل فوق موجب بطلان نماز اوست حتی اگر قائل به اجتماع امر و نهی شویم.

یلاحظ علیه: چه مانعی دارد که یک عمل دارای دو حیثیت باشد؟ از یک حیثیت مقرب و از حیثیت دیگر مبعوض باشد. امام قدس سره مثال می زد که اگر کسی در خانه ی غضبی دست بر سر یتیم بکشد هم ثواب می برد و هم گناه کرده است. به بیان دیگر اگر کسی خانه ای را غضب کند و فرزند صاحب خانه را بزند عمل بسیار زشتی مرتکب شده است ولی اگر در عین غضب، فرزند او را تکریم کند عمل خوبی انجام داده است و عمل او از این حیث مقرب است.

ص: ۱۲۳

آیت الله نائینی نیز اجتماعی است و قائل است که ترکیب نماز و غضب انضمامی است و به دو دلیل قائل است که نماز مزبور باطل است:

دلیل اول: عدم کون الصلاة فی الدار المغضوبه مصداقا للمكلف به

توضیح ذلک: بین علماء اختلاف است که دلیل بر اینکه مکلف باید قدرت بر امتثال داشته باشد و قدرت یکی از شرائط تکلیف است چیست. متکلمین قائل به دلیل خارجی هستند یعنی از خارج دلیل داریم که به حکم عقل تکلیف به ما لا یتطاق قبیح است و مکلف باید قادر به انجام عمل باشد و خداوند حکیم است و به قبیح امر نمی کند. بنا بر این صلاه از نظر متکلمین مطلق است ولی عقل آن را مقید می کند. در عین حال، محقق نائینی قائل است که دلیل خارجی مقید نمی کند بلکه خود تکلیف دلیل بر این است که مکلف به باید مقذور باشد. زیرا تکلیف از باب ایجاد داعی در مکلف است و داعی نیز در صورتی میسر می باشد که عمل، مقذور مکلف باشد و مقذور نیز در صورتی اتفاق می افتد که عمل، ممنوع نباشد. بنا بر این صلّ از اول روی نمازی رفته است که ممنوعه نباشد از این رو نماز در دار غصبی هر چند مصداق صلوات است ولی مصداق مکلف به نمی باشد.

یلاحظ علیه: استدلال شما با مدعی متفاوت است. زیرا می گوئید: دلیل بر اینکه مکلف باید قادر باشد این است که تکلیف ایجاد داعی است و داعی در صورتی است که مقذور باشد و مقذور در صورتی است که ممنوعه نباشد. اینها همه حکم عقل است. بنا بر این نماز در دار غصبی مصداق مکلف به است زیرا دلیل ما بدون در نظر گرفتن دلیل خارجی، مطلق است. بله دلیل خارجی آن را مقید می کند.

نماز ملائک ندارد. او در اینجا همان کلام محقق بروجردی را به بیان دیگر توضیح می دهد و آن اینکه نماز در دار غضبی قبح فاعلی دارد و این قبح به فعل سرایت می کند و فعل را قبیح می کند.

یلاحظ علیه: چه مانعی دارد که فعل انسان هر چند واحد است دارای دو حیثیت باشد و از یک نظر مقرب باشد و از یک نظر مبعود.

همچنین اگر مصداق مکلف به نباشد از محل بحث خارج می شود و دیگر نمی توان قائل به اجتماع امر و نهی شد.

الصورة الثانية: اگر امتناعی شدیم و این خود چهار صورت دارد قسم اول این است که قائل به امتناع شدیم و امر را مقدم کردیم در این صورت امر فعلی و نهی انشائی می شود. در این صورت فقط ثواب در کار است و عقابی وجود ندارد. بنا بر این عمل فرد باید صحیح باشد.

ما در این مسأله با محقق خراسانی اختلاف داریم و آن اینکه کلام ایشان هر چند صحیح است ولی نماز در دو صورت اقوی ملائک است یکی اینکه متمکن نباشد مانند زندانی در خانه ی غضبی و دوم اینکه وقت مضیق باشد و فرصت نباشد که فرد از خانه ی غضبی خارج شود تا نماز را در جای دیگر بخواند. در غیر این دو مورد نماز نمی تواند اقوی ملائک باشد. بنا بر این اشکال ما به محقق خراسانی صغروی است.

الصورة الثالثة: قائل به امتناعی باشیم و نهی را مقدم کنیم و آن را اقوی ملائک بدانیم و مکلف بداند که خانه غضبی است. در این صورت امر، انشائی و نهی فعلی می شود. در اینجا نماز فرد باطل می باشد. زیرا صحت دائر مدار دو چیز است: عمل یا امر داشته باشد یا ملائک. در ما نحن فیه امری در کار نیست زیرا امر فعلی نیست و ملائک هم وجود ندارد زیرا ملائک از وجود امر کشف می شود و حال آنکه امری در کار نیست. البته صاحب کفایه روی مبعوضیت و محبوبیت تکیه می کند.

به همین دلیل در رساله ها آمده است که اگر انسان در دار غضبی نماز بخواند و بداند که خانه غضبی است نمازش باطل است.

الصورة الرابعة: همان صورت قبل ولی فرد جاهل تقصیری به موضوع است یا ناسی می باشد.

الصورة الخامسة: همان صورت سوم ولی فرد جاهل قاصر است.

ان شاء الله این دو فرع را در جلسه ی بعد بحث می کنیم.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن می فرماید: (يا وَيْلَتى لَيْتَنى لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَلِيلاً) (۱) (لَقَدْ أَضَلَّنى عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جاءَنى وَ كانَ الشَّيْطانُ لِلْإِنسانِ خَدُولاً) (۲)

داشتن دوست یک امر فطری است تا از حالت وحدت بیرون آید. از این رو شارع مقدس نیز از اخذ خلیل نهی نمی کند بلکه در آیه ی فوق از دوستی که انسان را گمراه می کند نهی می کند. مراد از شیطان نیز همان شیطان مجسم است و همان رفیق انسان می باشد.

اگر رفیق انسان فردی با تقوا باشد در انسان نیز همان اثر را می گذارد و هکذا بالعکس. در زندگی باید دنبال کسی بود که دست انسان را بگیرد و انسان را بالا بکشد. زندگی کردن انسان با رفیق موجب می شود که روحیه ی او در انسان اثر بگذارد.

در حدیثی آمده است که اگر در مورد کسی می خواهی تحقیق کنی ببین با چه کسی همدم بوده است.

اگر انسان درس را خوب متوجه نمی شود باید یک هم مباحثه برای خود پیدا کند و این موجب می شود که انسان خود را بالا بکشد و درس را مطالعه کند.

ص: ۱۲۶

۱- فرقان/سوره ۲۵، آیه ۲۸.

۲- فرقان/سوره ۲۵، آیه ۲۹.

قرآن می فرماید: (لا- يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) (۱)

یعنی مؤمن نباید کافر را ولی خود قرار دهد. چند رقم ولایت وجود دارد:

یک رقم این است که انسان سرنوشت خود را به دست کافر دهد به این گونه که قانون نویس انسان و کسی که به انسان خط می دهد کافر باشد. این یعنی انسان مؤمن، کافر را بر خود مسلط کند. آیه ی مزبور این مرحله را نمی گوید.

دوم اینکه انسان با فرد کافر دوست باشد و با او دمخور و صمیمی باشد. این نیز ممنوع است زیرا در انسان اثر می گذارد. امام قدس سره می فرمود: نجاست کافر نجاست سیاسی است و الا او در ظاهر ممکن است پاکیزه و معطر باشد. نجاست سیاسی یعنی نباید با او دوست و همدم بود زیرا رفتار و کردار او در انسان اثر می گذارد.

در آیه ی فوق خداوند تصریح می کند که (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ)

سپس اضافه می کند که باید از خدا ترسید

نوع دیگر از ولایت که البته ولایت نیست این است که هر یک از مؤمن و کافر زندگی خود را داشته باشند و فقط با هم جنگ و دعوا نکنند. این نوع معاشرت اشکال ندارد کما اینکه خداوند می فرماید: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (۲)

ص: ۱۲۷

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۲۸.

۲- ممتحنه/سوره ۶۰، آیه ۸.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات مسأله ی اجتماع امر و نهی

بحث در ثمرات مسأله ی اجتماع امر و نهی است. گفتیم مسأله پنج صورت دارد و سه مورد آن را بحث کردیم.

الصورة الرابعة: اگر امتناعی شدیم و نهی را مقدم کردیم اما فرد جاهل مقصر (و حکم شرعی حرمت غضب را نمی داند) و یا ناسی است (مثلاً پیر شده است و فراموش کرده است که زمین مزبور غصبی است). همه قائل هستند که نماز فرد باطل است.

ما از این راه وارد می شویم که صحت نماز در گرو دو چیز است: یا باید امر داشته باشد که در اینجا چون نهی را مقدم کردیم امری در کار نیست و یا باید ملاک داشته باشد و چون در اینجا نماز او امر ندارد نمی توانیم ثابت کنیم که ملاک داشته باشد.

دیگران نیز یا می گویند که عمل او مبوض است و عمل مبغوض نمی تواند مقرب باشد. یا اینکه قبح فاعلی به عمل سرایت می کند.

الصورة الخامسة: اگر امتناعی شدیم و فرد جاهل قاصر است مثلاً کسی خانه ای خریده است و خبر ندارد که خانه ی مزبور غصبی است و مدتها در آن نماز خوانده بعد با خبر شده است که خانه غصبی بوده است.

علماء اتفاق دارند که نماز او صحیح است. از زمان فضل بن شاذان متوفای ۲۶۰ که از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام است تا زمان مرحوم محقق اردبیلی همه قائل به صحت نماز چنین فردی هستند.

در اینکه چرا نماز جاهل مقصر باطل و نماز جاهل قاصر صحیح می باشد، محقق خراسانی سه راه ارائه کرده است:

ص: ۱۲۸

راه اول: الفرق بین هذه الصورة و ما یأتی التمرد فی الاول و عدم التمرد فی الثانی.

توضیح اینکه بین جاهل قاصر و مقصر فرق است. نماز فرد باطل است زیرا یا عمل او مبغوض است و چنین عملی نمی تواند مقرب باشد و یا قبح فاعلی به فعل سرایت می کند و یا امر ندارد و یا علم به ملاک نداریم. هیچ یک از موارد در مورد جاهل قاصر جاری نیست زیرا عمل او قبح فاعلی ندارد و هکذا موارد دیگر. خلاصه اینکه نماز در این صورت تمرد بر مولی نیست.

راه دوم: حصول الغرض.

غرض که عبارت است از قصد قربت در اینجا حاصل است. فرد مقصر اگر قصد قربت کند عملش چون قبیح است مقرب نیست ولی فرد قاصر اگر قصد قربت کند غرض حاصل می باشد. در بسیاری از موارد غرض حاصل است ولی امثال حاصل

نیست مثلاً مولی آبی برای نوشیدن خواست و بعد آب ریخته شد امتثال در اینجا حاصل شد و اگر من آب دوم بیاورم غرض مولی حاصل است اما امتثالی در کار نیست زیرا امر مولی ساقط شده است.

راه سوم: قصد الامر بالطبیعه.

نمازی که فرد قاصر می خواند مصداق امتثال نیست زیرا امر ندارد چون ما نهی را مقدم کردیم ولی در عین حال می تواند مصداق امر به طبیعت باشد که همان (اقیموا الصلاه) (۱) است و فرد می تواند امر به طبیعت را قصد کند.

عین این راه را در سابق در مبحث ترتب بیان کردیم که محقق خراسانی فرمود: اگر مسجد نجس باشد و فرد آن را تطهیر نکند و نماز بخواند نماز او امر شخصی ندارد ولی می تواند امر به طبیعت را قصد کند.

ص: ۱۲۹

نقول: اگر امتناعی باشیم کار مشکل می شود و علی القاعده نماز چنین کسی باطل است زیرا نماز فرد قاصر نه امر دارد و نه علم به ملاک داریم. بنا بر این برای درست کردن نماز او یا باید اجتماعی باشد و یا اینکه قائل شویم می توان امر به طبیعت را قصد کرد.

صاحب کفایه گاه می گوید که حکم تابع ملاکات واقعیه است و گاه می گوید که حکم تابع ملاکات واصله (احکام فعلیه) است که باید دقت کرد و فرق این دو را متوجه شد.

فصل: فی ادله القائل بالامتناع

محقق خراسانی که قائل به امتناع است خلاصه ی کلام ایشان این است که چهار مقدمه بیان می کند:

۱. الاحکام الخمسه احکام متضاده (مانند سیاهی و سفیدی) و در یک جا جمع نمی شوند بنا بر این محال است که نماز هم حرام باشد و هم واجب.

۲. آنی که متعلق احکام است و مولی از ما می خواهد خارج می باشد یعنی همان خم و راست شدن متعلق احکام است. بنا بر این یک فعل خارجی چگونه می شود هم واجب باشد و هم حرام. مانند یک صفحه ی کاغذ که نمی تواند هم سفید باشد و هم سیاه.

۳. تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. معنون همان خارج است و دو عنوان دارد که عبارتند از: نماز و غضب و این موجب نمی شود که نماز خارجی دو عنوان داشته باشند.

۴. شیء واحد که وجود واحد دارد، ماهیت واحد دارد و نمی تواند دو ماهیت داشته باشد.

نقول: از این چهار مقدمه دو مقدمه ی اول در مقصود صاحب کفایه مدخلیت کامل دارد اما سومی را نمی بایست بیان می کرد. محقق نائینی در این مورد عبارتی دارد که می گوید: اتحاد دو چیز یا ترکیب انضمامی است یا اتحادی. ترکیب اتحادی مانند انسان که مرکب از حیوان و ناطق است که یک چیز در خارج است ولی در ترکیب انضمامی دو چیز در خارج اند. این مبحث در جایی راه دارد که عنوان ها تکوینی باشند مثلاً یکی حیوان باشد و دیگری ناطق اما صلاه تکوینی نیست زیرا از سه جنس اعلاء مرکب شده است زیرا یک بخش آن که جهر و اخفات است داخل تحت مقوله ی کیف است و حرکت آن و تکلم کردن آن تحت مقوله ی فعل است و بخشی مانند رکوع و سجود تحت مقوله ی وضع است. چیزی که از سه مقوله ی عالی مرکب شود وجود خارجی نخواهد داشت و وحدت او اعتباری خواهد بود.

همچنین است در مورد غضب که همیشه امر تکوینی نیست گاه تکوینی است مانند اینکه قالی را از دست کسی می گیرند و گاه نمی گذارند که مالک وارد زمینش شود که تکوینی نیست. بنا بر این ترکیب اتحادی و انضمامی در جایی است که شیء تحت یک مقوله باشد نه مانند نماز که تحت چند مقوله است و یا مانند غضب که امری اعتباری می باشد که همان استیلاء بر مال غیر است.

اما مقدمه ی رابعه هیچ در این مسأله مدخلیت ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقدمه ی اول محقق خراسانی می رویم و آن را توضیح می دهیم.

ادله ی قائلین به اجتماع یا امتناع امر و نهی ۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع یا امتناع امر و نهی

مرحوم نائینی قائل است که ترکیب صلوات و غضب ترکیب انضمامی است نه اتحادی. علت اینکه قائل به ترکیب انضمامی است این است که مرکب امر با مرکب نهی جدا است.

در پاسخ گفتیم این مسأله در اینجا صحیح نیست بلکه این یک بحث فلسفی است که مربوط به جواهر است مانند نفس ناطقه و حیوان که بحث است اتحاد این دو با هم انضمامی است یا اتحادی. اما صلاه، ماهیت واحده نیست و تحت اجناس مختلف قرار دارد.

مقدمه ی چهارم این است که آیا وجود واحد یک ماهیت دارد یا دو ماهیت این نیز تأثیری در بحث ایشان ندارد. از این رو مهم همان دو مقدمه ی اول صاحب کفایه است.

اما المقدمه الاولی: عصاره ی کفایه این است که احکام خمس در مقام انشاء با هم تضادی ندارند بلکه در مقام فعلیت یا تنجز است که با هم تضاد دارند. زیرا بعث حاکی از اراده است و انسان را به انجام کار هول می دهد و زجر حاکی از کراهت می باشد و انسان را از انجام کار باز می دارد. بنا بر این معنا ندارد که این دو با هم تضاد نداشته باشند. بلکه کاملاً با هم تضاد دارند.

ص: ۱۳۱

نقول: ما در دو مقام با هم نظر داریم: اول اینکه جایگاه تضاد را روشن می کنیم و ثانیاً می گوئیم که احکام خمس با هم تضادی ندارند.

تضاد را در کتب فلسفی چنین تعریف می کنند: المتضادان امران وجودیان لا یستلزم تصور احدهما تصور الآخر یتعاقبان علی موضوع واحد یقعان تحت جنس واحد بینهما غایه الخلاف.

بنا بر این تضاد چند قید دارد:

۱. دو امر وجودی هستند. با این قید متناقضان خارج می شوند زیرا در آن یکی وجودی و یکی عدمی است مانند زید و لا زید. هکذا عدم و ملکه خارج می شود.

۲. لا يستلزم تصور احدهما تصور الآخر. با این قید متضایفان مانند ابوت و بنوت، علت و معلول خارج می شوند.

۳. يتعاقبان علی موضوع واحد. یعنی یک جا جمع نمی شوند. مثلاً اگر سواد هست دیگر بیاض نیست.

۴. يقعان تحت جنس واحد. با این قید آنهایی که تحت نوع واحد واقع می شوند خارج می شوند. از این رو می گویند که سواد و بیاض تحت کیف هستند.

۵. بينهما غایه الخلاف. با این قید سرخی و یک نوع سیاهی کم خارج می شوند.

حال باید دید که آیا احکام خمسه چنین هستند؟ هیئت افعال اعتباراً برای بعث وضع شده است یعنی صاحب لغت عرب هیئت افعال را برای بعث وضع کرده است و می توانست هیئت لا تفعل را برای بعث وضع کند. این در حالی است که تضاد از مقوله ی تکوین است ولی زجر و بعث در امر و نهی از امور اعتباری می باشد نه تکوینی.

بعث اعتباری است به این معنا که قبل از آنکه زبان عربی تأسیس شود اگر کسی می خواست به کسی دستور دهد کاری را انجام دهد با دست یا سر اشاره به انجام کار می کرد و بعد که زبان اختراع شد لفظ جایگزین آن امور تکوینی شد.

ص: ۱۳۲

البته در مبادی تضاد وجود دارد زیرا بعث حاکی از اراده است و نهی حاکی از کراهت می باشد و بین اراده و کراهت تضاد وجود دارد. محقق خراسانی مبادی را با ذوی المبادی خلط کرده است.

المقدمه الثانیه: صاحب کفایه می فرماید که احکام روی افراد خارجی است. آنی که مولی را سیر می کند آب خارجی است و معنا ندارد که احکام روی مفاهیم کلیه رفته باشد. به قول معروف، با حلوا حلوا گفتن دهان شیرین نمی شود. بنا بر این در نماز در دار غصبی، حکم روی خم و راست شدن خارجی رفته است و این نمی تواند هم مرکب امر باشد و هم نهی بنا بر این امر و نهی نمی توانند روی موضوع واحد جمع شود و یکی باید برود تا دیگری بیاید.

یلاحظ علیہ: اینکه صاحب کفایه قائل است که حکم خارجی موضوع حکم است قبل از وجود است یا بعد از وجود. اگر مراد قبل از وجود باشد واضح است که چون معدوم است نمی تواند متعلق امر باشد. اگر بعد از وجود باشد آن هم تحصیل حاصل می باشد بنا بر این معنا ندارد که فرد خارجی متعلق امر و نهی باشد.

مضافاً بر اینکه محقق خراسانی در بحث اوامر خلاف این مطلب را گفته و قائل بود که اوامر روی طبایع رفته است نه افراد.

نقول: ما مشکل را به این گونه حل می کنیم که امر روی طبایع رفته است ولی برای غایت ایجاد. یعنی امر روی مفهوم صلاه رفته است لغایه الایجاد. بنا بر این امر روی طبیعت بما هی هی نرفته است تا گفته شود که طبیعت که مفهوم است به کار نمی آید ولی وقتی لغایه الایجاد در خارج باشد مشکل حل می شود. در اینجا ایجاد، غایت است.

همچنین می توان گفت که مولی از ابتدا به ایجاد طبیعت امر کرده است که در این صورت ایجاد در خارج متعلق امر است نه غایت آن.

تم الکلام فی ادله القائلین بالامتناع. البته این دسته ادله های مختلفی دارند ولی بهترین آنها همان است که صاحب کفایه آورده است که آن را بحث کردیم.

ادله القائلین بالاجتماع: این گروه از دو راه وارد شده اند: یک راه از آیت الله بروجردی و امام قدس سره است. راه دوم از مرحوم محقق نائینی و آیت الله خوئی است.

آیت الله بروجردی و امام قدس سره از راه متعلق امر اقدام می کنند و می گویند: متعلق امر، صلوات به نحو کلی است و متعلق نهی، غضب به نحو کلی می باشد. اینها کار با خارج ندارند. این گروه متعلق ها را در عالم مفاهیم دو چیز می دانند. بنا بر این تناقضی در کار نیست.

محقق نائینی و خوئی با مفاهیم کار ندارند بلکه خارج را دو تا می کنند از این رو قائل هستند که ترکیب صلوات با غضب، ترکیب انضمامی است نه اتحادی مانند دو تخته که یکی سفید و دیگری سیاه است را با میخ به هم متصل کنند.

البته ممکن است به آنها گفته شود که متعلق امر و نهی در مقام تعلق دو تا است ولی در ماثم امتثال یکی می باشد. آنها برای این اشکال جوابی دارند که بعدا به آن اشاره می کنیم.

به هر حال این گروه مانند صاحب کفایه قائل هستند که احکام روی خارج رفته است ولی ترکیب آنها انضمامی است نه اتحادی. در ترکیب انضمامی کثرت وجود دارد مانند کرسی که در عین حال که یک چیز است ولی از قطعات چوبی متعددی تشکیل شده است.

ما نظریه ی اول را قبول داریم. آیت الله بروجردی و امام قدس سره قائل هستند که متعلق اوامر و نواهی دو تا است.

ملاکات واقعیه همان است که حکم تابع آن است چه ما بدانیم یا ندانیم ولی ملاکات واصله همان چیزی است که ما به آن علم داریم که در نتیجه یا امر را مقدم می کنیم و یا نهی را. ملاکات واقعیه تابع اختیار ما نیست بر خلاف ملاکات واصله که همان چیزی است که ما اختیار می کنیم که مثلاً می گوئیم امر نیست ولی نهی وجود دارد. یعنی نهی را بر امر مقدم می کنیم.

روایتی به مناسبت شهادت امام حسن ع:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ دَعَا بَيْنَهُ وَ بَيْنِ أَخِيهِ فَقَالَ إِنَّكُمْ صَغَارُ قَوْمٍ وَ يُوشِكُ أَنْ تَكُونُوا كِبَارَ قَوْمٍ آخِرِينَ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَمَنْ يَسْتَطِيعُ مِنْكُمْ أَنْ يَحْفَظَهُ فَلْيَكْتُبْهُ وَ لِيَضَعْهُ فِي بَيْتِهِ. (۱)

امام حسن علیه السلام فرزندان خود و فرزندان امام حسین علیه السلام را جمع کرد و به آنها به گونه ای سخن گفت که به آنها اهمیت و عظمت داد و فرمود شما هرچند بچه های امروز هستید ولی امید است که در آینده شما بزرگان و رئیس قوم باشید. بنا بر این برای اینکه کلام ما در دیگران اثر کند باید به مخاطب عظمت داد تا سخن ما در آنها اثرگذار باشد.

بعد می فرماید: پس به دنبال علم باشید زیرا هر کشوری که علم دانش دارد پیشرفت می کند. و علم را حفظ کنید و به خاطر بسپارید و این گونه نباشد که علم را فقط بخوانید و بعد فراموش کنید. علم کسی است که خوانده ها اجمالاً در خاطرش باشد. این کار با تکرار میسر می شود. اگر هم نمی توانید آن را حفظ کنید آن را بنویسید.

ص: ۱۳۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع

بحث به ادله ی قائلین به جواز اجتماع (۱) (۲) رسیده است. گفتیم کسانی که قائل به اجتماع هستند دو طائفه هستند. طائفه ی اول متعلق امر را طبیعت (۳) می دانند و در مقام تعلق، سعی می کنند که مشکل را حل کنند ولی گروه دیگر خارج (۴) را متعلق امر می دانند و درصدد هستند که خارج را دو بخش کنند.

در رأس گروه اول آیت الله بروجردی و امام قدس سره قرار دارند و فعلا درصدد بیان این گروه هستیم.

در مسأله ی اجتماع امر و نهی در سه جا باید مشکل را حل کرد:

۱. مقام جعل و تشریح و اینکه در این مقام، تکلیف به محال لازم نیاید.

۲. مقام ملاکات یعنی در مبادی و ملاکات مشکل پیش نیاید. مراد از مبادی و ملاکات همان مبغوض بودن و یا محبوب بودن و یا مصلحت داشتن و یا مفسده داشتن است.

۳. مقام سوم مقام امتثال است.

اما المقام الاول: مقام جعل و تشریح (۵)

قبلا گفتیم که اجتماع، گاه آمری است و گاه مأموری. در اجتماع آمری تکلیف به محال لازم می آید مانند اخراج و لا تخرج. ولی بحث در اجتماع مأموری است و سعی داریم بیان کنیم که در این مقام، تکلیف به محال لازم نمی آید.

ص: ۱۳۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶۱.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۱.

در اینجا امر روی حیثیت صلاتی رفته است و نهی نیز روی حیثیت غضبی رفته است و در مقام جعل بین آنها مشکلی وجود ندارد.

ان قلت: اطلاق، گاه لحاظی است و آن عبارت است از اینکه مولی، موضوع را با تمام حالات مطالعه و لحاظ کند. مثلاً در «اعتق رقبه» فرقی ندارد که مؤمنه باشد یا کافره، قرشیه باید یا غیر قرشیه و هکذا و مولی موضوع را با تمام این حالات لحاظ کند. در این صورت تکلیف به محال لازم می آید زیرا مولی که می گوید: صلّ یعنی صلّ فی حاله الغصب او فی غیر حاله الغصب. در لا تغصب هم می گوئیم: سواء فی حاله الصلاه او فی غیرها. بنا بر این در مقام جعل تکلیف به محال لازم می آید. زیرا مولی نماز را حتی در حالت غصب واجب کرده است و حال آنکه غصب حرام است.

قلت: معنای اطلاق لحاظی این نیست که نماز واجب است چه با غصب باشد یا نه. همچنین اگر می گوئیم: اعتق رقبه معنای اطلاق لحاظی این نیست که چه مؤمنه باشد یا کافره. معنای اطلاق لحاظی، تسویه بین حالات نیست تا در نتیجه غصب هم یکی از حالات باشد و متعلق امر قرار گیرد تا اشکال شود که از آن سو غصب، متعلق نهی نیز می باشد. بلکه مراد این است که ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع باشد. یعنی رقبه و یا صلاه تمام الموضوع است و چیز دیگری در موضوع دخیل نیست.

واقعیت این است که: الاطلاق هو رفض القيود لا-الجمع بين القيود. یعنی اطلاق عبارت است از طرد کردن قیود نه اینکه بین قیود جمع کنیم.

ان قلت: هرچند مشکل در اطلاق لحاظی حل شد ولی علاوه بر آن اطلاق دیگری داریم که عبارت است از اطلاق ذاتی. در اطلاق لحاظی، مولی باید همه ی حالات را لحاظ کند. ولی در اطلاق ذاتی، لحاظ مولی وجود ندارد و خودش در همه ی حالات جاری می شود. وقتی مولی می گوید: صلّ همین که این امر مطلق است در همه ی حالات جاری می شود در نتیجه در صورت غضب هم واجب می باشد.

به بیان دیگر، همان گونه که متلازمان نمی توانند دو حکم متغایر داشته باشند مثلاً- نمی شود که اربعه واجب باشد ولی زوجیت حرام باشد، متقارن ها هم نمی توانند دو حکم متضاد داشته باشند. مثلاً صلوات و غضب متقارن هستند.

قلت: ما هم اطلاق ذاتی را قبول داریم و می پذیریم که نماز در تمام حالات واجب است ولی قیاس متقارنان به متلازمان قیاس مع الفارق است. در متلازمان حق با شماست و دو متلازم نمی توانند دو حکم متضاد داشته باشند. اما در متقارنان چنین نیست یعنی هرچند نماز واجب است حتی در حالت غضب، ولی غضب، قید نیست بلکه از حالات نماز به شمار می آید. یعنی نماز در حالت غضب هم واجب است ولی انسان می تواند در زمین غضبی نماز نخواند تا مشکلی ایجاد نشود. ولی در متلازمان نمی توان آن دو را از هم جدا کرد.

خلاصه اینکه در مقام اول که مقام جعل و تشریح است هیچ مانعی وجود ندارد که نماز حتی در حالت غضب واجب باشد.

المقام الثانی: مقام المبادی و الملاکات (۱)

ص: ۱۳۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۱.

مراد از مبادی همان حب و بغض است و مراد از ملاکات همان معراج المؤمن بودن در صلاه و مشکل از بین حق مردم در غصب است.

اما حب و بغض گفته شده است که بنا بر قول به اجتماع امر و نهی نماز در دار غصبی هم باید محبوب باشد و هم مبعوض بنا بر این حب و بغض در مورد واحد جمع شده است.

به محقق خراسانی عرض می کنیم که موضوع حب و بغض صلاه نیست. حب و بغض از کیفیات نفسانیه است و قائل به نفس می باشد. بنا بر این چه مانعی دارد که صلاه خارجی از یک حیث مبعوض و از یک حیث محبوب باشد. محقق خراسانی تصور کرده است که حب و بغض مانند سواد و بیاض که با هم جمع نمی شوند و حال آنکه چنین نیست و نفس انسان می تواند از یک حیث حامل حب باشد و از حیث دیگر حامل بغض باشد.

بنا بر این از نظر مبادی نیز مشکلی پیدا نشده است.

اما از لحاظ ملاکات که همان مصالح و مفاسد می باشد می گوئیم: محقق خراسانی تصور کرده است که این دو از قبیل سواد و بیاض است ولی در پاسخ می گوئیم که مصلحت نماز که همان معراج المؤمن است مصلحتی است که با نفس مصلی قائم است نه به صلاه. همچنین مفسده ی غصب که از بین رفتن نظام است زیرا هر کسی که قدرت دارد می تواند حق دیگری را بخورد این نیز قائم به غصب نیست بلکه قائم به جامعه است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ حل مشکل در مقام امثال (۱) می رویم.

ص: ۱۳۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به جواز اجتماع

بحث در ادله ی قائلین به جواز اجتماع (۱) (۲) است که گفتیم آنها باید مشکل را در سه مرحله حل کنند: مرحله ی تشریح (۳) و جعل قانون که گفتیم در این مرحله مانعی ندارد که دو حکم جعل شود. مرحله ی دوم مرحله ی مبادی و ملاکات (۴) است و گفتیم در این مرحله نیز مشکلی وجود ندارد.

مرحله ی مهم مرحله ی امتثال (۵) است که باید مشکل تکلیف به محال را در این مرحله حل کنیم. در مرحله ی امتثال، مکلف هم تکلیف به نماز دارد و هم تکلیف به غضب آن هم در یک حرکت که نماز خواندن در خانه ی غضبی است.

ما برای حل مسأله چند ان قلت و قلت را بیان می کنیم:

ان قلت: مقام حکم نسبت به موضوع شبیه مقام لازم الماهیه به خود ماهیت است. وجه شبه این است که هر کجا ماهیت باشد لازم هم در آنجا وجود دارد. مثلاً- هر کجا اربعه هست در کنارش زوجیت نیز وجود دارد. عین این مسأله در حکم و موضوع هم هست. یعنی هر جا آب باشد طهارت هم هست و هر جا بول باشد نجاست هم وجود دارد. بنا بر این فردی که در خانه ی غضبی نماز می خواند دو موضوع دارد و دو حکم، اگر بگویید که فقط یک موضوع هست و حکم دارد در واقع قائل به امتناع شدیم و اگر هر دو موضوع هر دو حکم را داشته باشد این از باب تکلیف به محال است. زیرا هم نماز واجب است و هم باید غضب را ترک و مکلف نمی تواند در آن واحد به هر دو عمل کند.

ص: ۱۴۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶۱.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۱.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۱.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۲.

قلت: فرق است بین دو حکم متلازمین و بین دو حکم متقارن. فرمایش شما در متلازمین درست است و نمی شود اربعه واجب باشد ولی زوجیت حرام و این دو از هم جدا نمی شوند ولی اگر دو حکم از قبیل متقارن باشند مانند وجوب صلاه که مقارن و همراه با حرمت غضب است در اینجا تکلیف به محال لازم نمی آید زیرا هر چند هر دو موضوع و هر دو حکم وجود دارد ولی مکلف می تواند از خانه ی غضبی بیرون رود و در مسجد نماز بخواند و مشکل را حل کند. این بخلاف متلازمین است که هرگز از هم جدا نمی شوند و مثلاً زوجیت نمی تواند از اربعه جدا شود.

و به بیان دیگر، اگر نماز در دار غضبی واجب تعیینی باشد حق با مستشکل است و تکلیف به محال لازم می آید ولی صلوات در دار غضبی تعیینی نیست و فرد می تواند خانه ی غضبی را رها کند و در جای دیگر نماز بخواند.

ان قلت (۱): شما سابقا گفتید که مندوحه در مسأله ی اجتماع امر و نهی مدخلیت ندارد ولی الآن مندوحه را پیش کشیدید و گفتید نماز در دار غضبی تعیینی نیست و می توان نماز را در مسجد خواند. بنا بر این شما کلامی متناقض گفته اید.

قلت: اگر گفتیم مندوحه مدخلیت ندارد آن را در کبری گفتیم که عبارت بود از اینکه تعدد عنوان آیا موجب تعدد معنون است یا نه ولی در مقام امتثال حتما باید مندوحه وجود داشته باشد و الا برای زندانی در مکان غضبی حرمتی وجود ندارد. بنا بر این مندوحه در کبری شرط نیست ولی در مقام امتثال شرط است زیرا واضح است که برای حرمت نماز طرف باید بتواند در غیر دار غضبی نماز بخواند.

ص: ۱۴۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۴.

ان قلت (۱): ان سوء الاختيار ليس مجوزا للتكليف بالمحال يعني اگر کسی مثلا خود را از طبقه ی دهم به زمین پرت کند و در این اثناء که هنوز به زمین نخورده است بعضی قائل هستند که مکلف است خود را حفظ کند. ولی در پاسخ می گویند که سوء اختیار مجوز تکلیف به محال نیست و فردی که بین آسمان و زمین است نمی تواند خودش را حفظ کند و تکلیفش ساقط است ولی عقاب برای او وجود دارد. بنا بر این حکم حفظ کردن از او ساقط است ولی ملاک و عقاب او ساقط نیست.

در ما نحن فیه نیز فرد به سوء اختیار به داخل خانه ی غضبی رفته است چنین کسی نمی تواند هم مکلف به صلّ باشد و هم لا تغصب زیرا سوء اختیار نمی تواند مجوز برای تکلیف باشد و چنین فردی دیگر تکلیف به لا تغصب ندارد زیرا به سوء اختیار در خانه آمده است. قهرا دیگر دو حکم وجود نخواهد داشت. بنا بر این همان گونه که فرد در حال سقوط، مخاطب به لا تسقط نیست فردی که در خانه ی غضبی است نیز مخاطب به لا تغصب نمی باشد.

قلت: میان این دو فرق بسیاری وجود دارد فردی که در حال سقوط است اختیار ندارد ولی در ما نحن فیه چنین نیست و فرد می تواند خانه را رها کند و در جایی دیگر نماز بخواند.

ان قلت (۲): در مبحث ترتّب گفتیم که دو حکم نمی تواند اطلاق داشته باشد. مثلا دو نفر با فاصله ی زیاد در حال غرق شدن هستند. در اینجا نمی شود دو حکم مطلق داشت که عبارتند از: انقذ هذا مطلقا و انقذ ذلك مطلقا بلکه باید هر دو را مقید کرد و گفت انقذ هذا ان ترک ذلك و انقذ ذلك ان ترک هذا. در ما نحن فیه نیز دو حکم مطلق وجود ندارد و نمی توان گفت: صل مطلقا مع الغضب او لا و لا تغصب مع الصلاه او لا. در اینجا یا باید صل را مقید کرد و گفت صل فی الدار الغير الغصبی و یا لا تغصب فی حال الصلاه در نتیجه فقط یک حکم وجود دارد و آنها با هم نیستند.

ص: ۱۴۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۵.

قلت: عین همان جوابی که از اشکال سوم گفتیم در اینجا تکرار می شود زیرا در مسأله ی غریق فرد قدرت بر نجات هر دو ندارد ولی در ما نحن فیه فرد قدرت بر هر دو دارد به این گونه که نماز را در مسجد بخوانم که با این کار هم نماز را خوانده است و هم غضب را ترک کرده است.

ان قلت (۱): قیاس الامراده الامریه بالاراده الفاعلیه یعنی اگر انسان محبوبی داشته باشد و مبعوضی اراده ی فاعلیه اجازه نمی دهد که هر دو در فرد جمع باشد و او فقط باید یکی را انتخاب کند مثلاً در یک طرف غذا و در طرف دیگر سم وجود دارد، کسی نمی تواند اراده کند که هم غذا را بخورم و هم سم را. در اراده ی فاعلیه بین محبوب و مبعوض هرگز جمع نمی شود. بنا بر این در اراده ی آمریه که شارع باشد نیز دو اراده جمع نمی شود و نمی توان گفت که هم فرد نماز بخواند و هم غضب را ترک کند.

قلت: اراده ی فاعلی علت تامه است و نمی تواند بین محبوب و مبعوض جمع کند زیرا بین اراده و عمل واسطه ای در کار نیست ولی در اراده ی آمری، بین اراده و عمل واسطه است و آن اینکه فرد می تواند مسجد را برای نماز اراده کند در نتیجه هم به صل عمل کرده باشد و هم به لا تغصب.

به هر حال گفتیم که قائلین به اجتماع از دو راه پیش می آیند. تعلق حکم به طبایع و تعلق حکم به خارج. ما اولی را بحث کردیم و دومی باقی مانده است.

ص: ۱۴۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۶.

خداوند در سوره ی آل عمران می فرماید: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (۱)

امروزه که جنگ فقط در منطقه ی اسلامی است نیاز مسلمانان در این آیه جمع است. امروزه در غیر منطقه ی اسلامی جنگ نیست. اسلام این درد را دوا کرده است و می فرماید که همه باید به ریسمان الهی جنگ زنند. استفاده از کلمه ی (حبل) به جای جنگ زدن به قرآن و یا به اسلام برای این است که انسان متفرق مانند انسانی است که در درون چاه سقوط کرده است که راه نجات او تنها استفاده از ریسمان است. مثل ملت متفرق مثل کسی است که درون چاه افتاده اند که باید به ریسمان وحدت چنگ زنیم. در صدر اسلام نیز اوس و خزرج همدیگر را می کشتند. قرآن می فرماید که شما لب تنور بودید و نزدیک بودید که داخل در آن بیفتید و کشته شوید ولی خدا شما را نجات داد. بنا بر این علماء فریقین باید در اجتماعی جمع شوند و این آتش را خاموش کنند. به سیاستمداران جهان اعتباری نیست زیرا آنها دنبال منافع خود می باشند.

در میان تمام مسلمانان مشترکات زیادی وجود دارد و خدا، نبی، قبله، و کتاب ما یکی است و نباید در میان ما جنگ باشد.

در بعضی از آیات تفرقه و تفرد از عذاب الهی بیان شده است مثلاً خداوند می فرماید: (أَوْ يَلْبَسَ كُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ) (۲)

ص: ۱۴۴

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۰۳.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۶۵.

اگر جامعه ای چند قطبی باشد مصداق این آیه می باشد ولی اگر قطب واحد باشند اکثر مشکلات جامعه حل می گردد.

ادله ی قائلین به اجتماع ۹۵/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع

بحث در مورد ادله ی مجوزین اجتماع امر و نهی است. گفتیم کسانی که قائل به اجتماع هستند از دو راه وارد شده اند. یک راه که راه آیت الله بروجردی و امام قدس سره بود که می گفتند متعلق اوامر و نواهی، طبایع و مفاهیم است.

گروه دوم که در رأس آنها آیت الله نائینی است اجتماع امر و نهی را از خارج درست می کنند و متعلق امر و نهی را فرد خارجی می دانند یعنی فرد خارجی را متعدد می کنند..

عصاره ی بیان آیت الله نائینی (۱) را که از چند مقرر گرفته ایم (۲) (۳) ابتدا در ضمن چند مقدمه بیان می کنیم:

المقدمه الاولى: ترکیب جنس و فصل (ترکیب ماده و صورت) در خارج ترکیب انضمامی است. مراد از ماده همان بدن است و مراد از صورت همان نفس است. این دو هرچند با هم اتحاد دارند ولی ترکیب آنها انضمامی است کأنه گویا نفس به بدن منضم شده است مانند یک کرسی که واحد است ولی از ترکیب چند تخته با هم تشکیل شده است. حاجی نیز در منظومه به همین قائل است.

بنا بر این در مورد صلوات و غضب همین مسأله را پیاده می کنیم.

ص: ۱۴۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۷.

۲- فوائد الأصول، الشيخ محمد علی الكاظمی الخراسانی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۹.

المقدمه الثانية (۱): صلوات داخل تحت مقوله ی وضع (۲) (۳) و غضب داخل تحت مقوله ی این است. فلاسفه ی یونان و بعد فلاسفه ی اسلام میگویند بجز الله هر چیزی که وجود دارد فقط تحت ده مقوله قرار دارد که همان اجناس عالیه است و فوق آنها جنسی وجود ندارد. یکی از آنها جوهر است و نه تای دیگر عرض می باشد. اینها بالذات متباین هستند یعنی هرگز با هم جمع نمی شوند.

یکی از آنها مقوله ی وضع است: الوضع هیئته حاصله من نسبة اجزاء الشیء بعضها الی بعض و المجموع الی الخارج.

توضیح اینکه کسی که نشسته است وضعی دارد به این گونه که سر او بالا است و تن او پائین است و این همان نسبت بعض به

بعض است. همچنین مجموع نسبت به خارج وضعی دارد و آن اینکه روی او به شمال و پشت او به جنوب است.

این نیز عبارت است از: این هیئه حاصله من وقوع المکین فی المكان

توضیح اینکه مکین همان فرد است و وقتی در مکان باشد از آن هیئتی حاصل می شود که به آن این می گویند. البته مکان جزء کم متصل است و این با آن فرق دارد.

به هر حال محقق نائینی قائل است که صلوات تحت مقوله ی وضع است زیرا عبارت است از قیام و رکوع و قعود و تشهد و همه ی اینها یک نوع وضع محسوب می شود.

ص: ۱۴۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۸.

۲- فوائد الأصول، الشيخ محمد علی الكاظمی الخراسانی، ج ۱، ص ۴۲۵.

۳- أجود التقريرات، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱، ص ۳۸۲.

هوئی که از حالت ایستادن به رکوع رفتن است اگر جزء نماز نباشد که بحثی در آن نیست ولی اگر جزء نماز باشد خودش مرکب از وضع هایی است که پشت سر هم می آیند تا فرد به رکوع برسد.

اما غضب تحت مقوله ی این است زیرا کسی که در خانه ی غضبی است مکینی در مکان وجود دارد که همان این است.

المقدمه الثالثه (۱): اینها اجناس عالیه هستند و فوق آنها جنس نیست بنا بر این کسی که در خانه ی غضبی نماز می خواند یک نمازی می خواند به نام وضع و غضبی انجام می دهد به نام این.

به عبارت دیگر، دو حرکت داریم یکی حرکت صلاتی که همان وضع است و حرکتی داریم به نام غضبی که همان این است و این دو هرگز با هم متحد نمی شوند.

یلاحظ علیه (۲):

اولاً: اینکه خارج تحت امر باشد محل بحث است و ما قائل هستیم که امر بر فرد خارجی تعلق نمی گیرد زیرا فرد خارجی قبل از وجود متعلق امر نیست و بعد از وجود هم امر ساقط است. ما معتقد هستیم که اوامر بر مفاهیم کلیه تعلق می گیرد ولی لغایه الایجاد.

البتة این بحث وجود دارد که آیا اوامر علاوه بر مفاهیم افراد که همان ضمائم هستند را نیز شامل می شود یا نه یعنی آیا گرم بودن آب وضو هم تحت امر هست یا نه.

ثانیا (۳): آنچه فلاسفه گفته اند که ترکیب ماده و صورت انضمامی است فقط در تکوین قابل اجرا است که ماهیت واحده دارد. اما نماز جزء حقائق تکوینی نیست بلکه امری است اعتباری. زیرا صلات از مقوله ی کیف و وضع تشکیل یافته. کیف آن همان جهر و اخفات است و وضع را نیز توضیح دادیم. هر چیزی که از دو جنس عالی مرکب شود نمی تواند مرکب حقیقی باشد بلکه اعتباری است زیرا این اجناس عالیه که متباین بالذات است با هم نمی توانند ترکیب شوند. البته مخفی نماند که کیف به تنهایی و وضع هر کدام به تنهایی امری تکوینی است ولی نماز که مجموع آنها است و اینکه آنها همه با هم به عنوان شیء واحده فرض شده است امری اعتباری می باشد. بنا بر این ترکیب مانند ماده و صورت در مورد نماز جاری نمی باشد.

ص: ۱۴۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۰.

غضب نیز دو گونه است گناه به این گونه است که فرد خودش در خانه ی غضبی می نشیند و گناه به این گونه است که مأموری را می گماریم تا اجازه ندهد صاحب خانه در خانه ی خود رود. نوع اول غضب هر چند جنبه ی تکوینی دارد ولی نوع دوم آن اعتباری است.

ثالثا (۱): چگونه می توان دو حرکت داشت که یکی صلاتیه باشد و یکی غضبیه. زیرا فردی که در دار غضبی خم و راست می شود یک حرکت بیشتر انجام نمی دهد و این کاملاً بدیهی است. نمی توان گفت که چون در فلسفه ثابت شده است غضب و صلوات از دو جنس متفاوت عالیه تشکیل شده است و این دو با هم جمع نمی شوند باید دو حرکت داشته باشیم و حال آنکه در خارج یک حرکت بیشتر نیست.

رابعا (۲): استنباط احکام شرعیه با قواعد فلسفی صحیح نیست. احکام شرعیه را باید از کتاب و سنت و از عقل روشن استفاده کرد.

به هر حال قائلین به جواز اجتماع ادله ی دیگری نیز اقامه می کنند مثلاً صاحب قوانین دلیل دیگری اقامه می کند که در کتاب المحصول بیان شده است.

بقی هنا دلیل ثالث للقول بجواز الاجتماع (۳) (۴): محقق خراسانی به عباداتی که هم واجب است و هم مکروه اشاره می کند مانند نماز در حمام. محقق خراسانی چون امتناعی است در مقام رد ادله ی قائلین به جواز این مورد را مطرح می کند زیرا آنها می گویند که بعدی از عبادات مانند صوم روز عاشورا هم مستحب است و هم مکروه و نماز در حمام هم واجب است و هم مکروه.

ص: ۱۴۸

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۱.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۱.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۱.
 - ۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶۲.

محقق خراسانی این بحث را مفصلاً بحث کرده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را ذکر می کنیم.

ادله ی قائلین به اجتماع ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع

یکی از ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی عبادات منهی عنه است و چون محقق خراسانی (۱) (۲) قائل به امتناع می باشد درصدد برآمده که از آن پاسخ گوید. و بر خلاف دأب او که اختصار است این بحث را مفصل بیان می کند.

عبادات منهی عنه بر سه قسم است:

الاول: نهی به چیزی خورده است که امر هم به آن خورده است و بدل هم ندارد. مانند صم، و لا صوم یوم العاشور. نسبت بین این دو عام و خاص مطلق است و بدل هم ندارد. صم، تمامی ایام را شامل می شود و بعد که می گوید روز عاشور روزه نگیرد با آن معارضه می کند.

محقق خراسانی از آن سه (۳) جواب داده است که جواب سوم او خوب است و آن اینکه امر به صوم تعلق گرفته و نهی نیز به صوم یوم العاشور ولی این نهی مولوی نیست بلکه ارشادی می باشد یعنی اگر روزه نگیری بهتر است یعنی التریک افضل.

این جواب روی مبانی محقق خراسانی قابل قبول است ولی جواب اول و دوم او خیلی قابل قبول نیست.

نقول: اضافه می کنیم: ممکن است همین مورد از باب اجتماع امر و نهی باشد به این گونه که امر به روزه خورده است ولی نهی به تشبه به بنی امیه خورده است زیرا آنها از باب شکر بر قتل امام حسین علیه السلام آن روز را روزه می گرفتند. بنا بر این بین این دو عموم و خصوص من وجه است زیرا گاه صوم هست ولی تشبه نیست مانند روزه در غیر محرم و گاه تشبه هست ولی صوم نیست مانند شادمانی کردن در روز عاشورا و گاه این دو با هم جمع می شوند.

ص: ۱۴۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۲.

آنچه گفتیم از روایتی در وسائل الشیعه (۱) استفاده می شود:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَالْأَخْيَارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقَزْوِينِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَهْبَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِشَةَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي غُنْدَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَوْمِ

يَوْمَ عَرَفَةَ - فَقَالَ عِيدٌ مِنْ أَعْيَادِ الْمُسْلِمِينَ وَ يَوْمٌ دُعَاءٍ وَ مَسْأَلَةٍ قُلْتُ فَصَوْمُ عَاشُورَاءَ - قَالَ ذَاكَ يَوْمٌ قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ عَ فَإِنْ كُنْتَ شَامِتًا (اگر می خواهی شماتت کنی این روز را روزه بگیرد) فَصُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ آلَ أُمِّيَّةَ نَذَرُوا نَذْرًا إِنْ قُتِلَ الْحُسَيْنُ عَ - أَنْ يَتَّخِذُوا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا لَهُمْ يَصُومُونَ فِيهِ شُكْرًا وَ يُفَرِّحُونَ أَوْلَادَهُمْ فَصَارَتْ فِي آلِ أَبِي سَيِّدِيانَ سُنَّةً إِلَى الْيَوْمِ فَلِذَلِكَ يَصُومُونَهُ وَ يُدْخِلُونَ عَلَى عِيَالَتِهِمْ وَ أَهْلِيهِمُ الْفَرَحَ ذَلِكَ الْيَوْمَ ثُمَّ قَالَ إِنْ الصَّوْمَ لَا يَكُونُ لِلْمُصْتَبِيهِ (زیرا برای مصیبت روزه نمی گیرند.) وَ لَا يَكُونُ إِلَّا شُكْرًا لِلسَّلَامَةِ وَ إِنَّ الْحُسَيْنَ عَ أَصَيْبَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ - فَإِنْ كُنْتَ فِيمَنْ أَصَيْبَ بِهِ فَلَا تَصُمْ وَ إِنْ كُنْتَ شَامِتًا مِمَّنْ سَيَّرَهُ سَلَامَةً بِنِي أُمِّيَّةَ فَصُمْ شُكْرًا لِلَّهِ تَعَالَى! (۲)

الثانی: متعلق امر و نهی یکی است با این تفاوت که اولی فاقد بدل است ولی دومی بدل دارد. مانند: صلّ و لا تصلّ فی الحمام. و بین این دو عموم و خصوص من وجه است حمام بدل دارد و اینکه فرد می تواند در خارج حمام نماز بخواند.

ص: ۱۵۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۳.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۶۲، ابواب الصوم المندوب، باب ۲۱، شماره ۱۳۸۵۲، ح ۷، ط آل البیت.

محقق خراسانی در اینجا نیز قائل است که نهی مزبور ارشادی است و ارشاد به افضل افراد است یعنی در حمام نماز بخوان بلکه در مسجد نماز بخوان.

البته مخفی نماند که ما اجتماعی هستیم.

الثالث (۱): امر به چیزی تعلق گرفته ولی نهی به ملازمات و مقارنات تعلق گرفته و بدل هم دارد. مانند صل، و لا تصل فی المواضع التهمه. بین این دو عموم و خصوص من وجه است. گاه صلوات هست ولی مواضع تهمت نیست و گاه مواضع تهمت هست ولی صلوات نیست و گاه این دو با هم جمع می شوند.

در اینجا واضح است که نماز موضوع نیست بلکه اصل حضور در مواضع تهمت حرام است. مانند اینکه کسی در مغازه ی شراب فروشی رود و یا در خانه هایی که محل فساد است هرچند کاری انجام ندهد. اینها همه از باب حضور در مواضع تهمت است.

در اینجا امر به صلوات خورده است و نهی به حضور در مواضع تهمت همانند نماز در دار غضبی.

تنبيهات:

التنبیه الاول (۲): الاضطرار الی ارتکاب الحرام

فاعلم ان للارتکاب الحرام صوراً (ممکن است اضطرار باشد و یا نباشد بنا بر این اقسامی که الآین ذکر می کند مربوط به اضطرار نیست بلکه مربوط به ارتکاب حرام است).

الاول: فردی که هم خانه ی ملکی دارد و هم خانه ی غضبی و او با اختیار می رود در خانه ی غضبی نماز می خواند. این همانی است که تا به حال از آن بحث می کردیم.

ص: ۱۵۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۶.

الثانی: فردی است که در خانه ی غصبی زندانی است. وارد شدن این فرد در خانه ی غصبی و بقاء و خروج او از خانه ی غصبی حرام نیست زیرا مضطر است.

در این مورد در دو مقام باید بحث کرد: گاه تصرفات فرد غیر عبادی است مانند خوابیدن. این تصرفات مسلماً جایز است زیرا مضطر است و حدیث رفع و آیه ی (إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ) (۱)

انما الکلام در اعمال عبادی است. در اینجا سه قول است: اگر اجتماعی هستیم نماز او یقیناً جایز است خصوصاً در اینجا که قصد قربت از فرد متمشّی می شود. اگر امتناعی شویم: اگر امر را مقدم کردیم نماز او صحیح است ولی اگر نهی را مقدم کنیم و ملاک نهی را اقوی بدانیم (هرچند این قسم فقط فرضیه است زیرا نمی شود ملاک نهی اقوی باشد) در اینجا مرحوم بروجردی اشکالی دارد و ما نیز جوابی داریم که ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

الثالث (۲): فردی برای خوشگذرانی در باغ غصبی رفته است. دخول او و بقاء او اضطراری نیست ولی برای خلاص شدن از زمین غصبی مضطر است زیرا برای خارج شدن مضطر است در آن زمین گام بر دارد تا خارج شود و این خود نوعی تصرف است.

نماز مضطر در زمین غصبی و حکم خروج فرد مختار ۹۵/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نماز مضطر در زمین غصبی و حکم خروج فرد مختار

گفتیم ارتکاب حرام (۳) سه صورت دارد:

ص: ۱۵۲

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۱۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۶.

صورت اول همان است که انسانی اختیاراً در خانه ی غصبی نماز می خواند. این بحث را تمام کردیم. اجتماعی ها قائل هستند که نماز او صحیح است البته به شرط اینکه قصد قربت از او متمشّی شود و حال آنکه عالم به مسأله بعید است بتواند قصد قربت کند و دیگر اینکه عمل مبعوض نمی تواند محبوب شود مگر اینکه کسی بتواند بگوید که نماز از حیثیتی مبعوض است و از حیثیتی محبوب.

صورت دوم انسانی است که در خانه ی غصبی محبوس است که دو بحث وجود دارد: یکی تصرفات غیر عبادی او مانند خوابیدن و نشستن چه حکمی دارد که می گوئیم: این تصرفات حرام فعلی نیست هرچند حرام انشائی است زیرا تصرف در

مال غیر است. ولی عدم حرمت فعلی به سبب ادله ی اضطرار است.

انما الکلام در اعمال عبادی چنین فردی است. در اینجا اگر کسی اجتماعی باشد شک نیست که اعمال فرد مزبور درست است. اگر هم امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم نماز همچنان صحیح است ولی اگر امتناعی باشیم ولی نهی را مقدم کنیم و قائل شویم که ملاک نهی اقوی است یعنی مفسده ی تصرف در مال غیر بیش از مصلحت نماز است (زیرا دفع المفسده اولی من جلب المنفعه) در این صورت نیز نماز صحیح است زیرا معنای اقوی ملاکا این نیست که نماز، خالی از مصلحت است. و از آنجا که فرد اختیاراً در خانه ی غصبی نیامده است مفسده نمی تواند اقوی ملاکا باشد بلکه نماز دارای ملاک اقوی است. بنا بر این ما کبری را قبول داریم که دفع مفسده اقوی از جلب منفعت می باشد ولی صغری را قبول نداریم که ما نحن فیه از این باب باشد. حتی شاید مفسده ای وجود نداشته باشد زیرا اگر صاحب ملک بداند که من را جبراً وارد آن زمین کرده اند اعتراضی به من نمی کند.

ص: ۱۵۳

بما ذكرنا يذكر الضعف في ما افاده السيد البروجردی: ایشان در مورد فرد محبوس می فرماید: تصور نشود که نهی، مانع از وجوب است تا گفته شود در اینجا نهی وجود ندارد. آنی که مانع از وجوب است ملاک نهی است که در ما نحن فیه وجود دارد و از مصلحت نماز اقوی است. بنا بر این امر تحت الشعاع قرار می گیرد و نماز فرد صحیح نمی باشد.

یلاحظ علیه: همان گونه که گفتیم، همیشه نهی، اقوی ملاک است و دفع المفسده اولی من جلب المصلحه است ولی در ما نحن فیه این قاعده جاری نیست زیرا آن فرد را جبرا وارد زمین غصبی کرده اند.

القسم الثالث (۱): محقق خراسانی این بحث را به تفصیل بیان کرده است.

باغی غصبی وجود دارد و فردی اختیارا و برای خوشگذرانی وارد آن شده است. دخول فرد یقینا حرام است. همچنین بقاء او نیز حرام می باشد. حال فرد می خواهد بیرون بیاید که بحث است حکم آن چه می باشد. محقق خراسانی در مورد خروج پنج قول نقل می کند ولی به نظر ما شش قول وجود دارد که ما فقط سه قول ممتاز را از آنها متذکر می شویم.

القول الاول: محقق بروجردی (۲) قائل است که خروج حرام است. زیرا خروج او هم نوعی تصرف در مال غیر است.

یلاحظ علیه (۳): اگر خروج حرام باشد و من بخواهم به لا تخرج عمل کنم باید مقدمه ی آن که ماندن است را انجام دهم و حال آنکه بقاء و ماندن نیز حرام است. بنا بر این از باب تکلیف به ما لا یطاق است.

ص: ۱۵۴

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۹.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۹.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۰.

ان قلت: در فلسفه در باب اراده قاعده ای وجود دارد که می گوید: الامتناع (۱) بالاختیار لا ینافی الاختیار. مثلاً انسانی خود را از طبقه ی دهم به پائین پرت می کند. در این وسط محکوم به لا تسقط است ولی چون او اختیاراً خود را پرت کرد تکلیف به لا تسقط هرچند تکلیف به محال است در مورد او اشکال ندارد.

در ما نحن فیه نیز به فرد می گوئیم: لا تخرج و از آن سو بقاء هم حرام است و تکلیف به محال در مورد آن اشکال ندارد زیرا او عمداً خودش را به این حرام مبتلا کرده است.

قلت: قاعده ی مزبور یک قید دارد و آن اینکه الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار ملاکاً و عقوبه لا خطاباً و تکلیفاً. یعنی او را نمی توان تکلیف و خطاب کرد ولی عقاب دارد.

القول الثانی (۲): این قول از شیخ انصاری و مرحوم نائینی است. البته اصل قول از شیخ انصاری است. این دو عکس مرحوم بروجردی قائل هستند که خروج واجب می باشد.

الدلیل الاول (۳): خروج، مقدمه ی واجب دیگری است که عبارت است از ترک البقاء و مقدمه ی واجب نیز واجب می باشد.

یلاحظ علیه: اینکه می گوئید: ترک البقاء واجب است نه در کتاب آمده است و نه در سنت بلکه حکم مزبور حکم عقل است و حکم شرعی نیست. حکم شرعی صرفاً می گوید: التصرف فی مال الغیر حرام. عقل از این حکم شرعی وجوب ترک البقاء را استفاده می کند.

ص: ۱۵۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۰.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.

بله می توان گفت که البقاء حرام و امر به شیء نیز مستلزم نهی از ضد عام است و ضد عام بقاء، ترک البقاء می باشد و ضد عام حرام، واجب می باشد. در نتیجه ترک البقاء واجب است بنا بر این مقدمه ی آن که خروج است واجب می باشد. البته اینها یک قواعد عقلی است که در بحث آن گفتیم برای ما قابل قبول نیست.

الدلیل الثانی للشیخ الانصاری (۱): اگر کسی را عقرب گزیده باشد و دوی آن فقط شراب باشد شراب چون از باب حفظ نفس است حلال می باشد. در ما نحن فیه نیز فرد می خواهد از حرام خلاص شود و کمتر گناه کند و تخلص از حرام به مقدمه ای که خروج است احتیاج دارد. تخلص از حرام واجب است و مقدمه ی آن خروج است و در نتیجه خروج نمی تواند حرام باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دلیل را بررسی می کنیم و سپس به سراغ قول سوم می رویم که از محقق خراسانی می باشد.

حکم خروج از زمین غضبی و نماز در این حالت ۹۵/۰۸/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم خروج از زمین غضبی و نماز در این حالت

انسانی هست که وارد مکان غضبی شده است. که بحث است از تکلیف خروج او چه حکمی دارد و از نظر وضع اگر بخواهد نماز بخواند حکمش چیست.

اما از نظر تکلیف قول آیت الله بروجردی (۲) را خواندیم که می گفت خروج حرام است که پاسخ آن را دادیم.

ص: ۱۵۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۷۹.

قول دوم (۱) قول شیخ انصاری و آیت الله نائینی است که خروج را واجب می دانند و برای آن دو دلیل اقامه کرده اند. دلیل اول (۲) را خواندیم که می گفتند ترک البقاء واجب است و مقدمه ی آن که خروج است واجب می باشد.

در پاسخ گفتیم دلیلی بر وجوب ترک البقاء در قرآن و سنت نیامده است بلکه وجوب ترک بقاء حکم عقل است که از حکم شرعی که می گوید: لا تغصب استفاده می شود. بله می توان از این راه وارد شد که بقاء حرام است و در نتیجه ضد عام آن که ترک البقاء واجب است در نتیجه مقدمه ی آن که خروج است واجب می شود ولی ما این مقدمات را قبول نکردیم.

شیخ انصاری در دلیل دوم (۳) می فرماید: سه حالت برای چنین کسی متصور است: ترک دخول برای او مقدور است همچنین ترک بقاء برای او مقدور است ولی ترک خروج بعد از دخول نمی تواند تحت حکم باشد زیرا مقدور نیست. حتی ترک

خروج واجب است زیرا فرد به وسیله ی خروج می خواهد از حرام تخلص پیدا کند مانند کسی که با خوردن مشروب می خواهد خود را از بیماری مهلک نجات دهد.

یلاحظ علیه (۴): شیخ می فرماید: ترك الخروج مقدور نیست و ما در جواب می گوئیم: ترك بقاء هم بعد از دخول مقدور نیست زیرا وقتی فرد داخل شده است نمی تواند ترك البقاء کند زیرا اگر در آن زمان به او بگویند: لا تغصب بالبقاء او نمی تواند امتثال کند. البته مراد از بقاء همان آنی است که در زمین غصبی است و الا می تواند چند دقیقه اختیارا بماند.

ص: ۱۵۷

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۰.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.

مضافاً (۱) بر اینکه: هم ترک البقاء مقدور است و هم ترک الخروج به این گونه که از ابتدا وارد زمین غضبی نشود.

سوم (۲) اینکه: ما سه حرام به نام دخول، بقاء و خروج نداریم بلکه یک حرام در کار است که همان لا تغصب می باشد و یا (لا یحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسه)

القول الثالث (۳): محقق خراسانی بیان مفصلی دارد و مبنای او بر چهار چیز استوار است:

۱. الخروج واجب عقلاً. عقل می گوید که حرام کمتر را بر حرام بیشتر مقدم کرد. اگر فرد خارج شود کمتر غضب کرده است تا خارج نشود و در زمین غضبی بماند.

۲. الخروج لیس بواجب شرعاً. زیرا فقط لا- تغصب داریم و بس. دیگر سه چیز به نام دخول حرام است، بقاء حرام است و خروج واجب است وجود ندارد.

۳. منهی بالنهی السابق الساقط. خروج منهی عنه است و نهی آن با هم نهی است که ساقط شده است زیرا امتثال آن ممکن است و لا- تغصب نمی تواند متوجه او باشد ولی از ابتدا که لا تغصب متوجه او بود او می توانست وارد زمین غضبی نشود تا مبتلا به خروج شود. بعد از ورود، نهی مزبور به وسیله ی معصیت، ساقط شده است ولی اثرش باقی است. (احکام به سه شکل ساقط می شود، با امتثال، با معصیت و با فقد موضوع مثلاً برای نماز میّت، سیلی بیاید و میّت را ببرد که موضوع ساقط می شود.)

ص: ۱۵۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۲.

۴. معاقب بالنهی السابق الساقط. نهی مزبور هر چند با معصیت، ساقط است ولی اثرش باقی است. در نتیجه فرد هنگام خروج نیز عقاب می شود.

ما کلام محقق خراسانی را قبول داریم.

تا اینجا در مورد حکم تکلیفی بود اما باید دید که حکم وضعی (۱) او چیست یعنی اگر کسی در حال خروج از زمین غصبی بخواند نماز بخواند، نماز او چه حکمی دارد.

قاعده در این مورد می گوید: اگر فرد اجتماعی باشد باید بگوید که نمازش در حال خروج صحیح است البته به شرط اینکه قصد قربت از او متمشی شود که البته بعید است از فرد عالم قصد قربت متمشی شود.

اما اگر امتناعی باشیم و مانند شیخ انصاری قائل هستیم که خروج واجب است در این صورت نماز صحیح است.

همچنین اگر امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم نماز فرد مزبور هنگام خروج صحیح است حتی اگر وقت موسع باشد.

با این حال مشهور فتوا داده اند که نماز فرد در ضیق وقت صحیح است ولی در سعه ی وقت باطل می باشد. این فتوا با قاعده سازگار نیست زیرا اگر فرد امتناعی باشد و نهی را مقدم کرده باشد باید بگوید که نماز در سعه و ضیق باطل است و اگر سه فرض مزبور را قائل باشیم باید بگوییم نماز در سعه و ضیق صحیح است. در نتیجه تفکیک بین سعه و ضیق چگونه قابل تصویر است؟

محقق خراسانی (۲) در جایی که امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم در صدد تصحیح موضوع برآمده است و آن اینکه مصلحت امر اقوی از مفسده ی نهی است و علت اینکه نماز در ضیق وقت صحیح است این است که نماز در این صورت بدل ندارد و اما اینکه در سعه ی وقت باطل است زیرا بدل دارد و آن اینکه فرد می تواند خارج شود و بعد در مسجد نماز بخواند. بنا بر این نهی به نماز در دار غصبی در حال سعه تعلق می گیرد و بر او واجب است که خارج شود و نماز را در مسجد بخواند.

ص: ۱۵۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۴.

بله اگر امتناعی شویم و نهی را مقدم کنیم نماز در حالت ضیق یا سعه در هر حال باطل می باشد.

حکم نماز هنگام خروج از زمین غصبی ۹۵/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز هنگام خروج از زمین غصبی

بحث در مورد کسی است که با سوء اختیار وارد زمین غصبی شده است. گاه در مورد حکم تکلیفی خروج بحث می کنیم و گاه در مورد حکم وضعی (۱) یعنی اگر در حالت خروج نماز بخواند نماز او چه حکمی دارد. حکم تکلیفی را بحث کردیم و اما در مورد حکم وضعی می گوئیم:

اگر قائل به اجتماع امر و نهی باشیم باید بگوئیم که نمازش در حال خروج صحیح است البته به شرط اینکه قصد قربت از او متمشی شود.

اما اگر امتناعی باشیم و مانند شیخ انصاری قائل هستیم که خروج واجب است در این صورت نماز صحیح است.

همچنین اگر امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم نماز فرد مزبور هنگام خروج صحیح است مطلقاً چه وقت ضیق باشد و یا موسع.

با این حال مشهور فتوا داده اند که نماز فرد در ضیق وقت صحیح است ولی در سعه ی وقت باطل می باشد. این فتوا با قاعده سازگار نیست زیرا نماز بر اساس قاعده یا مطلقاً صحیح است و یا مطلقاً باطل.

محقق خراسانی (۲) در جایی که امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم در صدد تصحیح موضوع برآمده است و آن اینکه مصلحت امر اقوی از مفسده ی نهی است و علت اینکه نماز در ضیق وقت صحیح است این است که نماز در این صورت بدل ندارد و اما اینکه در سعه ی وقت باطل است زیرا هنگام نماز خواندن هم امر به صلّ دارد و هم امر دیگری وجود دارد و آن اینکه در مسجد نماز بخواند و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است که همان صلوات در دار غصبی می باشد. بنا بر این نماز در دار غصبی باطل می باشد. خلاصه اینکه در حال ضیق وقت یک امر بیشتر نیست که همان امر به صلّ می باشد ولی در حالت سعه، دو امر دارد که امر دوم مقتضی نهی از ضد خاص است و جلوی امر اول را می گیرد.

ص: ۱۶۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۴.

البته محقق خراسانی در آخر این قول را نمی پذیرد.

یلاحظ علیه (۱): مراد از اقوی ملاکا این است که از نظر مصلحت و مفسده با هم تفاوت داشته باشند و حال آنکه صلوات در

دار غصبی با صلوات در غیر دار غصبی از نظر ملائک یکسان است و ضمائم در ملائک، دخالتی ندارد. نماز در هر حال معراج المؤمن است حتی اگر در دار غصبی باشد. بنا بر این امر دوم نمی تواند امر اول را کنار بزند. مخفی نماند که بحث در جایی است که ما ملائک امر را مقدم کرده ایم و این ملائک در هر حال حتی در دار غصبی وجود دارد. بنا بر این نماز در مسجد اعظم اقوی ملائک از نماز در زمین غصبی نیست زیرا ضمائم، مدخلیتی در ملائک ندارد. مثلاً نماز در مسجد الحرام و در خانه از نظر ملائک یکسان است و البته ضمائم در ثواب تأثیر دارد.

اگر بخواهیم فتوای مشهور را درست کنیم باید موضوع را عوض کنیم یعنی باید بگوییم که امتناعی هستیم و نهی را اقوی ملائک می دانیم. در این صورت می توان فتوای مشهور را تصحیح کرد و آن اینکه در حال سعه، نهی فعلی است و امر انشائی و چون امری وجود ندارد نماز در دار غصبی هنگام خروج، باطل است. اما در ضیق وقت چون نماز را هرگز نباید ترک کرد در این صورت امر، مقدم می شود و نهی مؤخر می گردد در نتیجه امر، فعلی و نهی، انشائی می باشد و نماز صحیح خواهد بود.

ص: ۱۶۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۵.

بقیت هنا کلیمه: اگر کسی وارد خانه ی غصبی شود و در وسط از انجام این گناه پشیمان شود و استغفار کند و توبه کند، خروج او که بعد از استغفار است چه حکمی دارد؟ (۱)

نظر محقق بروجردی در خروج این بود که خروج واجب است. در اینجا از همین قول کمک می گیرد و می گوید: بعد از استغفار دیگر گناهی بر او نیست و هنگام خروج، معصیتی مؤثری انجام نداده است یعنی هرچند معصیت است و بر خلاف حکم خدا است و راه رفتن او نوعی تصرف در زمین غصبی محسوب می شود ولی این معصیت، مؤثر نیست و در نتیجه اگر نماز بخواند نمازش صحیح است.

یلاحظ علیه (۲): با استغفار، حق الله پاک می شود ولی حق الناس به قوت و حرمت خود باقی می ماند.

بحث اخلاقی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ يَقُولُ إِذَا مَيَاتَ الْمُؤْمِنُ بَكَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَبِقَاعِ الْأَرْضِ الَّتِي كَانَ يَعْبُدُ اللَّهُ عَلَيْهَا وَ أَبْوَابِ السَّمَاءِ الَّتِي كَانَ يُصِيعُ فِيهَا بِأَعْمَالِهِ وَ تُلَمَّ فِي الْإِسْلَامِ تَلْمَهُ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُوْرِ الْمَدِينَةِ لَهَا. (۳)

مراد از مؤمن، انسان فقیه است و این از ذیل روایت فهمیده می شود. اگر چنین فقیهی فوت کند چند گروه بر او اشک می ریزند:

ص: ۱۶۲

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۳- الاصول من الكافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

یکی ملائکه ی آسمان است.

دوم نقاطی که آن فرد در آنجا خدا را عبادت می کرد بر او می گریند.

سوم باب های آسمان ها که عمل او از آنجا به سوی خدا صعود می کرد گریه ی کنند.

همچنین شکافی در اسلام پیدا می شود که هرگز قابل جبران نیست. زیرا مؤمنین و فقهاء حصون اسلام هستند مانند حصون شهر. حصون، همان دیوارهای بلندی است که در اطراف شهرها می کشیدند و بر روی آن مردان جنگی را می گماشتند تا جلوی تجاوزگران را بگیرند. حصون دارای در بودند و صبح ها باز کرده شب ها آن را می بستند.

علماء مانند این دیوارهای بلند اند که مردم را از شر اشرار حفظ می کنند. اگر حصن مادی مردم را از شر اشرار حفظ می کند. فقیهان و مدرسان و معلمان و محققان نیز همین حکم را دارند و با درس و بحث و سخنرانی و نوشتن کتاب نمی گذارند که دزدان عقائد افکار جامعه را تغییر دهند.

از این روایت مشخص می شود که عالم فقیه و آشنا به اسلام که عملاً نیز به آن متلزم باشد چه ارزشی دارد. بنا بر این باید به درس و بحث و نوشتن و توجه به قرآن و فقه و اصول علاقه ی بیشتری داشت. امروزه شهرهای دیگر از علماء خالی شده است و انسان باید بعد از تحصیل به شهر خود مراجعه کند. فقیه شدن مستلزم استمرار و کوشش است. حفظ نظام بستگی به دین مردم دارد یعنی اگر مردم متدین باشند نظام نیز محفوظ می شود و الا اگر علاقه به دین کمتر شود و الحاد وارد خانه شود نظام نیز صدمه می بیند. مخصوصاً امروزه که دشمن فراوان است و ابزار آنها نیز بسیار زیاد است و فضای مجازی یکی از آن ابزار می باشد.

ص: ۱۶۳

سید عبد الحسین جبل عاملی نویسنده ی کتاب المراجعات می گوید از نجف برگشتم به وطن خود که جبل عامل لبنان است و دیدم هر کار بد و بدردنخور است مانند واکس زدن، کیسه کشیدن و نظافت شهر دست شیعیان است و ما بقی کارهای مهم به دست سنی ها می باشند. در نتیجه سعی کردم فرهنگ شیعه را بالا ببرم. او ابتدا یک دبیرستان تأسیس کرد و موقع افتتاح گفت: لا یأتی الهدی الا من حیث أتت الضلاله. یعنی از همان راهی که ضلالت وارد شده باید هدایت را وارد کرد. یعنی سنی ها از طریق فرهنگ بالا رفتند ما هم باید از همین راه بالا رویم.

امروزه نیز اگر دشمن از طریق جنگ نرم وارد شده است ما هم باید از همین راه علیه آنها و ترویج اسلام اقدام کنیم.

بنا بر این باید در درس و بحث کوشا بود و وقتی انسان به جایی رسید تدریس را شروع کند.

تنبیهات اجتماع امر و نهی ۹۵/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات اجتماع امر و نهی

التنبیه الثانی (۱) (۲): محقق خراسانی در این تنبیه به سه مطلب تذکر می دهد و مهم در میان آنها همان مطلب سوم است.

الاول: باب الاجتماع من باب التراحم علی القول بالامتناع

اگر ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، هیچ کاری با تراحم و یا تعارض نداریم یعنی اگر کسی در دار غضبی نماز بخواند نه تعارضی در کار است و نه تراحمی مانند اینکه کسی نماز بخواند و در اثناء نماز به نامحرم نگاه کند. البته به شرط اینکه قصد قربت متمشی شود.

ص: ۱۶۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۷.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۴.

اما اگر امتناعی باشیم مورد از باب تراحم است و نه تعارض. تعارض این است که دو دلیل در مقام جعل با هم تکاذب داشته باشند و قابل جمع نباشند. مانند: (لا بأس بیع العذره) و (ثمن العذره سحت). و حال آنکه در مقام انشاء، (صل) با (لا تغصب) با هم تکاذب ندارند. ولی در عین حال در مقام امثال تراحم پیدا می شود و نمی توان این دو را با هم جمع کرد. بنا بر این باید یکی را مقدم کرد که همان اقوی ملاکا است. یعنی بین مصلحت و مفسده هر کدام اقوی باشد آن را باید مقدم کرد.

الثانی (۱): تقدیم احد الدلیلین علی القول بالامتناع لیس من باب التخصیص

تخصیص مانند این مثال است: اکرم العلماء الا الفساق زیرا مقتضی اکرام در فساق وجود ندارد. معنای تخصیص این است که

در مورد تخصیص مقتضی وجود ندارد.

اما علی القول بالامتناع اگر لا تغصب را مقدم کردیم معنای آن این نیست که صلاه، مقتضی ندارد. زیرا صلاه در هر حال مقتضی دارد ولی در این مورد مقرون به مانع شده است.

فرق تخصیص و عدم وجود مقتضی در این است که اگر در موردی (لا تغصب) اضعف ملاکا باشد و (نماز) اقوی ملاکا، نماز در صورت قول به عدم وجود مقتضی صحیح می باشد. ولی اگر از باب تخصیص باشد نماز چون هیچ مقتضی ای ندارد باطل خواهد بود. بنا بر این اگر کسی از روی جهل در مکان غضبی نماز بخواند اگر از باب تخصیص باشد نمازش باطل است ولی اگر از باب تقدیم احد المقتضیین علی المقتضی الآخر باشد نماز چون ملاک دارد صحیح است. از این رو حتی قائلین به امتناع می گویند که اگر جاهل به موضوع در مکان غضبی نماز بخواند نمازش صحیح است.

ص: ۱۶۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۷.

محقق خراسانی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است و قائل است که باید یکی از آنها را مقدم کرد بنا بر این بحث را مطرح می کند ولی ما چون قائل به جواز اجتماع هستیم این بحث به کار ما نمی آید.

چند ملاک بیان شده است:

۱- یکی این که اقوی سندا بر غیر اقوی سندا مقدم می شود. مثلا- در روایتی آمده است لا- تغصب و در روایت دیگر آمده است صل. در اینجا چون قائل به امتناع هستیم باید یکی را انتخاب کنیم و در این صورت اقوی سندا را انتخاب می کنیم.

یلاحظ علیه: اقوی سندا دلیل بر اقوی ملاکا نیست. به تعبیر دیگر، اقوی انکشافا دلیل بر اقوی بودن منکشف نمی شود. این مطلب که ایشان بیان می کند مربوط به باب تعادل و ترجیح است نه اینجا.

۲- اقوی دلالة یقدم علی الاضعف دلالة. (۱) مثلا (لا تغصب) از (صل) اقوی دلالة است زیرا دلالت (لا تغصب) شمولی است و باید تمام افراد غصب را ترک کرد ولی دلالت در (صل) بدلی است و با یک نماز امتثال حاصل می شود و لازم نیست انسان همه ی نمازها را بخواند.

یلاحظ علیه: میزان در اقوی بودن دلالت، شمول و بدلیت نیست بلکه میزان در آن دلالت لفظی و دلالت اطلاقی است. یعنی اگر دلالت یک دلیل بر عموم لفظی باشد و دلالت دیگری اطلاقی باشد، دلالت لفظی مقدم می شود. علت تقدم دلالت لفظی بر اطلاقی این است که دلالت لفظی دارای لسان است ولی دلالت اطلاقی از سکوت مولی استفاده می شود.

ص: ۱۶۶

مثلا (لا تکریم الفساق) دلالت لفظی دارد ولی (اکرم عالما) دلالت اطلاقی دارد. حال اگر در کسی مانند شریح قاضی هر دو دلیل با هم تعارض کردند، دلالت لفظی مقدم می شود.

اتفاقا در ما نحن فیه دلالت (لا تغصب) و (صل) هر دو اطلاقی است و (لا تغصب) با اطلاقش حال صلاح و عدم آن را شامل می شود و (صل) نیز اطلاق دارد و حالت غصب و عدم آن را شامل می شود.

۳- دفع المفسده اولی من جلب المنفعه (۱)

نهی مقدم بر امر می باشد زیرا در نهی مفسده است اما در امر مصلحت می باشد و دفع مفسده اولی از جلب منفعت می باشد.

یلاحظ علیه: بیان ایشان یک صغری دارد و یک کبری و هر دو مخدوش است.

اما صغری این است که اوامر شارع دارای مصلحت است و مفسده ندارد.

اما کبری این است که اذا دار الامر بین دفع المفسده و جلب المنفعه اولی مقدم است.

اما صغری مخدوش است زیرا مثلا زکات مصلحت دارد ولی اگر کسی زکات ندهد مفسده دارد زیرا جامعه و نظام بر هم می خورد. بسیاری از واجبات، فعلش مصلحت دارد و ترکش مفسده. مثلا جهاد نیز از این قبیل است که هر چند مصلحت دارد ولی ترک آن مفسده دارد و موجب نفوذ بیگانه می شود.

اما کبری مخدوش است زیرا گاه باید مفسده را مرتکب شد تا مصلحت بالاتر را به دست آوریم. مثلا برای رفتن به جهاد اگر لازم باشد از زمین غصبی رد شویم باید رد شدن از زمین غصبی را انجام دهیم تا به مصلحت بالاتر که جهاد است برسیم. یا اینکه در بیابانی هستیم و گرسنه و اگر اکل میته نکنیم از بین می رویم. در این جا اکل میته به سبب حفظ حیات، جایز است.

ص: ۱۶۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۸۹.

بعد از استقراء و جستجو در ابواب فقهی مشاهده کردیم که اذا دار الامر بین الوجوب و الحرمة، شارع حرمت را مقدم داشته است.

مثلا در ایام استظهار (۳) (که عادت زن هفت روز است و خون از هفت روز تجاوز کرده و به عشره نرسیده است که زن باید صبر کند و بیند که اگر سرده روز قطع شد حیض است و اگر ادامه یافت همه اش استحاضه می شود.) زن در این سه روز باید نماز را ترک کند زیرا اگر حیض باشد نماز حرام است و اگر استحاضه باشد نماز واجب می باشد و علماء حرمت را مقدم دانسته اند.

همچنین است در مورد کسی که در بیابان است و دو اناء مشتبهین دارد یعنی یکی از دو ظرف آب پاک است و دیگری نجس که در این صورت باید هر دو را دور ریخت و يتمم کرد. در اینجا هم وضو واجب است و هم استعمال آب نجس بر وضو حرام می باشد ولی علماء بر اساس روایت، نهی را بر امر مقدم کرده اند.

یلاحظ علیه (۴): استقراء به معنای جستجوی کامل است ولی شما بعد از ادعای استقراء فقط دو مثال ارائه کرده اید.

مضافا بر آن می گوئیم: که نهی در مورد زن مقدم است و این به سبب دلیل است که همان استصحاب حیض می باشد. همچنین قاعده ی امکان می گوید: ما امکان ان یكون حیضا فهو حیض.

ص: ۱۶۸

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۱.
 - ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۸.
 - ۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۹.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۱.

اما در مورد انائین مشتبهین می گوییم: چیزی که بدل دارد بر چیزی که بدل ندارد مقدم است. وضو، بدلی به نام تیمم دارد ولی اگر وضو بگیرد پنجاه درصد احتمال می دهد که بدنش نجس شده باشد. در اینجا شارع می فرماید: پنجاه درصد نجاست را رها کن و به سراغ بدل برو.

بنا بر این اگر یک ظرف آب داشته باشیم و بدن هم نجس باشد و فرد وضو نیز نداشته باشد باید آب را در طهارت خبثیه استفاده کند و برای وضو تیمم نماید. زیرا طهارت خبثی بدل ندارد ولی وضو بدل دارد.

محقق خراسانی به تبع بحث فوق، مباحثی در مورد انائین مشتبهین مطرح می کند که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

انائین مشتبهین ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: انائین مشتبهین

محقق خراسانی قائل است که ما در شرع مقدس استقراء (۱) (۲) کردیم و دیدیم هر جا امر و نهی با هم تعارض پیدا کردند امر را مقدم کرده اند از این رو در انائین مشتبهین دستور داده شده است که هر دو را بریزند. در حالی که در آنجا هم امر به وضو وجود دارد و هم نهی از تلبس به نجاست ولی شارع نهی را مقدم کرده اند.

سپس ایشان در جواب فرمود: از این باب نیست که نهی را مقدم کرده اند بلکه قانون کلی این است که هر گاه طهارت خبثیه با حدثیه رو برو شود شارع طهارت خبثیه را مقدم می دارد بنا بر این اگر آبی دارم که یا برای وضو گرفتن کفایت می کند و یا برای طهارت بدن از نجاست، در اینجا می گویند که باید بدن یا لباس را آب کشید و برای وضو تیمم کرد.

ص: ۱۶۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۸.

محقق خراسانی در اینجا فصلی مشکل و معقد را باز می کند که مربوط به این است که دستور شارع به ریختن آب (۱) و تیمم کردن آیا الزام آور است یا فقط به خاطر این است که بدن آلوده به نجاست نشود. سپس قائل می شود که جنبه ی الزامی ندارد از این رو اگر کسی بتواند با دو آب، وضو بگیرد و بدن خود را آلوده نکند اشکالی ندارد. بنا بر این حرمت مزبور تشریحی نیست بلکه ارشادی می شود که بدن خود را آلوده به نجاست نکنید. بنا بر این وضو گرفتن با آن آب بدعت نیست.

سپس سه صورت را تصویر می کند که مربوط به طهارت و نجاست بدن است و کاری به صحت و عدم صحت وضو ندارد.

الصورة الاولى (٢): فرد با اولی وضو بگیرد و بدون آنکه اعضاء بدن را آب بکشد با اناء دوم وضو را تکرار کند. در این صورت، فرد مزبور علم تفصیلی به نجاست بدن پیدا می کند. زیرا هر دو آب، قلیل است و اگر آب اول نجس بود، بدن نجس شده است و اگر آب اول پاک بوده است با ریختن آب دوم یقین به نجاست بدن حاصل می شود. منشأ این یقین، همان علم اجمالی است که از آن علم تفصیلی حاصل می شود.

الصورة الثانية (٣): با آب اول وضو می گیریم ولی قبل از وضو با آب دوم، مواضع وضو را تطهیر کردم. در این صورت هنگامی که از آب دوم برای تطهیر استفاده می کند یقین حاصل می شود که عضو مزبور نجس شده است. بله اگر تعدد پیدا کرد و غسله جدا شد شك ایجاد می شود که آیا بدنش پاک شده است یا نه. یعنی بعد از غسله، یقین ما تبدیل به شك می شود نجاست را استصحاب می کنیم.

ص: ١٧٠

١- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ١، ص ١٧٩.

٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ١٩٢.

٣- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ١٩٢.

برای آب کشیدن با آب قلیل در بعضی موارد تعدد شرط است و همچنین انفصال غسله (۱) نیز شرط است و مادامی که غسله منفصل نشده است موضع پاک نمی شود. بنا بر این وقتی آب دوم به بدن اصابت می کند یقین به نجاست حاصل می شود زیرا آب قلیل هنوز منفصل نشده است ولی وقتی منفصل شود چون احتمال می دهیم که آب دوم، آب پاک باشد شك در نجاست به وجود می آید که در نتیجه نجاست یقینی سابق را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی در این دو صورت قائل به نجاست اعضاء می کند بر خلاف صورت سوم که علم به نجاست در آن وجود ندارد.

الصورة الثالثة (۲): دو آب داریم یکی قلیل است و دومی کر ولی در آن احتمال نجاست می دهیم مثلا کر رنگ و بو و طعم نجس داشته باشد ولی به وسیله ی تابش آفتاب رنگ و بو و طعم خود را از دست داده است. یا مثلا آب قلیل بود و نجس و بعد آن را به حد کر رساندیم که به آن می گویند: الماء النجس المتمم کرا بماء قلیل که در این صورت هر چند کر شده است ولی همچنان نجس است.

به هر حال بین دو آب قلیل و کر یقین داریم که یکی از آنها نجس است. حال اگر با آب قلیل وضو بگیریم و سپس با آب کر مواضع وضو را آب بکشیم. در اینجا عند الاصابه یقین به طهارت حاصل می شود (بر خلاف صورت دوم) بله بعد از آنکه کار تمام شد شك در نجاست ایجاد می شود.

ص: ۱۷۱

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۳.

علت اینکه عند الاصابه با آب دوم یقین به طهارت ایجاد می شود این است که در جایی که آب دوم قلیل باشد در آن تعدد و انفصال غسله شرط است ولی در آب کر هیچ کدام شرط نیست بنا بر این به محض رسیدن آب به مواضع وضو یقین به طهارت حاصل می شود زیرا یا آب قلیل اول پاک بود و یا آب دوم و یقین داریم بالاخره یک نوع طهارت بر بدن من عارض شده است. بعد از اتمام کار شک ایجاد می شود که یا آب اول آن را نجس کرده است و یا آب دوم ولی طهارت یقینی سابق را استصحاب می کنیم.

ان قلت: هر چند استصحاب طهارت می کنیم ولی علم اجمالی داریم که دست من یا با آب اول و یا با آب دوم نجس شده است.

قلت: در اینجا دو علم اجمالی وجود دارد. هم علم اجمالی داریم که دست من با یکی از آن دو آب نجس شده است. علم اجمالی دوم این است که می دانیم دست من با یکی از آن دو آب طاهر شده است. بنا بر این استصحاب در هر دو مورد تعارض و تساقط می کنند و به قاعده ی دیگر که اصالة الطهاره است مراجعه می کنیم که می گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر (۱)

یلاحظ علیه (۲): صورت اول و دوم را قبول داریم و به نظر ما صورت سوم هم مانند صورت اول است و بدن نجس می باشد.

ص: ۱۷۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۴۶۷، ابواب النجاسات و الاوانی، باب ۳۷، شماره ۴۱۹۵، ح ۴، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۳.

به عنوان مقدمه می گوئیم: یشرط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. یعنی علم اجمالی در صورتی منجز است که در همه ی حالات احداث تکلیف کند و الا اگر در بعضی از حالات احداث تکلیف نکند منجز نیست. مثلا- فردی وضو داشت و بعد از وضو نمی داند خوابید یا عطسه کرد. این علم اجمالی منجز نیست. اگر خوابیده باشم منجز تکلیف است ولی اگر عطسه کرده باشد منجز تکلیف نیست در نتیجه علم اجمالی فوق منجز نیست.

انائین مشتهین ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انائین مشتهین

محقق خراسانی (۱) به مناسبتی یک مسأله ی فقهی، فقهی را در علم اصول آورده است و آن اینکه اگر کسی با انائین مشتهین وضو بگیرد، حرمت آن تشریحی (۲) نیست زیرا اگر کسی بتواند به نوعی احراز طهارت کند اشکالی ندارد. بنا بر این امر امام علیه السلام به اهراق هر دو اناء ارشادی است نه مولوی.

بعد محقق خراسانی سه صورت را مطرح می کند:

یکی اینکه فرد با هر دو آب که قلیل اند وضو بگیرد که در این صورت یقین دارد که بدنش نجس شده است. (۳)

دوم (۴) اینکه هر دو قلیل است ولی فرد قبل از وضو با آب دوم اعضای بدن را با آب دوم تطهیر کند. محقق خراسانی قائل است که بدن محکوم به نجاست است زیرا هنگامی که آب دوم را می ریزد اگر آب اول پاک بوده قطعاً الآن نجس شده است و اگر هم آب اول نجس بوده و آب دوم پاک است با ریختن پاک نمی شود زیرا در آب قلیل، تعدد و انفصال غساله (۵) لازم است. بنا بر این هنگامی که آب دوم به بدن برسد یقین به نجاست ایجاد می شود هر چند بعد از تعدد و انفصال، شک در نجاست ایجاد می شود که در این صورت همان نجاست یقینی را استصحاب می کنیم.

ص: ۱۷۳

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۲.
- ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۹.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۲.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۲.
- ۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۹.

انما الکلام در سومی (۱) است که یک آب قلیل و دومی کر است ولی مشکوک به نجاست می باشد یعنی یا قلیل نجس است و یا کر. فرد اگر با آب اولی وضو بگیرد و بعد با کر مواضع وضو را بشوید در این صورت یقین به طهارت دارد یعنی هنگام اصابت آب دوم با بدن یا یقین حاصل می شود که طهارتی به بدن عارض شده است و این طهارت یا با آب اول عارض شده

است و یا با آب دوم. البته بعد از انفصال شک در طهارت ایجاد می شود که استصحاب تعدد می کنیم.

سپس کفایه ان قلتی را مطرح می کند که استصحاب طهارت با علم اجمالی بر اینکه بدن بالاخره یا با آب اول و یا دوم نجس شده است منافات دارد. در جواب می گوید که این دو استصحاب با هم تعارض و تساقط می کند و به قاعده ی طهارت (۲) رجوع می کنیم.

نقول (۳): حکم در تمامی این صور واحد است. قاعده در استصحاب می گوید: یشرط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر

مثلا یا خوایدم و یا فقط دراز کشیدم. این علم اجمالی منجز نیست زیرا اگر بخوابم محدث تکلیف هست ولی اگر فقط دراز کشیده باشم احداث تکلیفی وجود ندارد. بنا بر این علم اجمالی در صورتی منجز است که علم به ناقض پیدا شود.

بنا بر این در ما نحن فیه اگر دست فرد پاک شود و بعد یقین داشته باشد که یک طهارت و یک نجاستی به بدنش عارض شده است. اگر طهارت عارض شده باشد احداث تکلیف نمی کند زیرا آب طاهر بر بدن طاهر ریخته شد و بی اثر است و فقط آبی که نجس است اثر دارد. (البته بحث در وضو نیست و فقط در طهارت و نجاست بدن صحبت می کنیم)

ص: ۱۷۴

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۳.
 - ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۷۹.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۳.

اما اگر اول آب نجس را استفاده کرده باشم بعد آب پاک را، در این صورت آب پاک هم مؤثر است. بنا بر این آب پاک پنجاه درصد مؤثر است (اگر آب طاهر دوم ریخته شده باشد) و پنجاه درصد مؤثر نیست (اگر آب طاهر اول ریخته شده باشد) بنا بر این آب مزبور مؤثر صد در صد نیست.

ولی آب نجس چه اول باشد و چه دوم مؤثر است و در هر حال بدن پاک را نجس می کند. از این رو نجاست بنا بر هر دو تقدیر مؤثر است ولی آب طاهر چنین نیست. در اینجا باید نجاست را استصحاب کنیم زیرا اثر طهارت قطعی نیست ولی اثر نجاست قطعی است.

به عبارت دیگر، همیشه باید ضد حالت سابقه را گرفت. از این رو اگر دست من پاک باشد، باید حکم به نجاست دست کنم.

حال اگر دست من از اول نجس باشد دست، محکوم به طهارت است زیرا در این صورت نجاست اگر اول عارض شود، مؤثر نیست و اگر دوم باشد مؤثر است ولی آب پاک در هر حال چه اول باشد و چه دوم مؤثر خواهد بود در اینجا علم به طهارت مؤثر داریم ولی علم به نجاست مؤثر نداریم از این رو طهارت را استصحاب می کنیم.

حال فرعی را بررسی می کنیم. ظرف آبی داریم که می دانیم هم باران بر آن باریده است و هم قطره ی خونی بر آن افتاده است. در اینجا باید به حالت سابقه ی آب مراجعه کرد. اگر آب قبلا پاک بوده است محکوم به نجاست است زیرا باران نمی تواند صد در صد مؤثر باشد ولی خون قطعا مؤثر است ولی اگر حالت سابق نجاست باشد باید گفت که محکوم به طهارت است زیرا مؤثر بودن قطره ی خون مشکوک است ولی باران یقینا مؤثر می باشد.

فرعی دیگر: فردی هم وضو گرفته است و هم خوابیده است که در این صورت هم باید به عکس حالت سابقه عمل کرد. اگر قبل از وضو متطهر بود باید بگوید که الآن محدث است زیرا اگر وضو گرفتن پشت سر هم باشد مؤثر نیست ولی اگر بعد از نوم باشد مؤثر است بنا بر این مؤثر بودن وضو پنجاه درصد است ولی خوابیدن قطعاً مؤثر بوده است چه اول بوده باشد و چه دوم.

همچنین اگر در سابق محدث بود باید حکم کند که الآن متطهر است.

اما اگر حالت سابقه را ندانیم حکم دیگری دارد که در مبحث استصحاب مطرح می باشد.

التنبیه الثالث: (۱) تا حال، بحث ما در جایی بود که متعلق امر، صلوات و متعلق نهی، غضب است. حال بحث در این است که متعلق امر و نهی یکی باشد و اختلاف آن در مضاف الیه باشد مانند: اکرم العالم و لا تکرم الفاسق. در شخصی مانند شریح قاضی شک می کنیم که هم عالم بوده است و هم فاسق که بحث است آیا در اجتماع امر و نهی داخل است یا نه. حق این است که آن بحث ها اینجا هم وارد است زیرا دو حکم فوق در مقام جعل با هم تنازعی ندارند ولی در مقام امثال بین آنها تراحم است. امتناعی می گوید در مقام امثال تراحم است ولی اجتماعی مانعی از جمع شدن آن دو نمی بیند.

البته این مثال را در مبحث تعادل و ترجیح می آورند زیرا میزان در اجتماع امر و نهی این است که هر دو ملاک داشته باشند ولی در این مثال ها غالباً علم به یک ملاک وجود دارد یعنی ملاک عالم در فرد وجود دارد و یا ملاک فسق. بنا بر این در جایی که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد اختلاف است که داخل در جمع دلالتی است و گروهی می گویند که باید به سراغ مرجحات رفت.

ص: ۱۷۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۶.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ دلالت نهی بر فساد (۱) می رویم که گاه در عبادات بحث می شود و گاه در معاملات.

ملازمه ی نهی با فساد ۹۵/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملازمه ی نهی با فساد

بحث در این است که آیا نهی ملازم با فساد هست یا نه.

سلیقه ی محقق خراسانی این است که قبل از آنکه وارد اصل مطلب شود یک سری مسائل را به عنوان مقدمه ذکر می کند فنقول:

قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا:

الامر الاول: تعبیراتی که در عنوان بحث استفاده می کنند متفاوت است گاه از کلمه ی یقتضی استفاده کرده می گویند: هل النهی یقتضی الفساد، گاه از کلمه ی دلالت استفاده می کنند و می گویند: هل النهی يدل علی الفساد و گاه کلمه ی کشف را به کار می برند و می گویند: هل النهی یکشف عن الفساد.

مقصود از هر سه عبارت یکی است البته فرق کوچکی بین آنها هست و آن اینکه اگر اولی و سومی را استفاده کنیم، هم نواهی لفظیه و نواهی لیه (مانند اجماع که دلالت بر نهی می کند) را شامل می شود. اما اگر دومی را به کار ببریم فقط نواهی لفظیه را شامل می شود.

الامر الثانی: ما الفرق بین هذه المسألة (هل النهی یقتضی الفساد او لا) و المسألة المتقدمة که عبارت بود از (هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین).

امام قدس سره در اینجا بیانی دارد و آن اینکه اصلا بین این دو مسأله جهت جامعه و اشتراکی وجود ندارد زیرا موضوع و محمول در این دو مسأله دو تا است و این دو مسأله با هم تفاوت جوهری دارند. (مانند سواد و بیاض)

ص: ۱۷۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۱۹۷.

البته محقق خراسانی در مسأله ی قبلی بیان مختصری در این مورد دارد و آن اینکه می گوید: اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم این مسأله هیچ ارتباطی به مسأله ی امروز ندارد و همچنین اگر قائل به امتناع شویم و امر را مقدم کنیم ولی اگر امتناعی شویم و نهی را مقدم کنیم، در واقع برای مسأله ی امروز صغری درست کرده ایم. بنا بر این اگر صلوات در دار مغضوبه امر نداشته باشد و فقط نهی داشته باشد بحث می شود که آیا این نهی دلالت بر فساد می کند یا نه.

همان گونه که مسأله ی قبلی عقلی بود این هم عقلی است. مسأله ی قبلی عقلی بود به این معنا که آیا مرکب امر و نهی یکی است یا دو تا. در اینجا هم درصدد هستیم ببینیم، هل الملازمه موجوده بین النهی و الفساد عقلا او لا؟ یعنی اگر مولی نهی کرد و نهی دلالت بر مبعوضیت می کند آیا ملازمه با فساد دارد یا نه.

محقق خراسانی قائل است که هرچند عقلی بودن بحث را نمی توان منکر شد می توان آن را لفظی هم تصور کرد زیرا در میان علماء اصول کسی هست که ملازمه را قبول ندارد ولی در باب معاملات می گوید: نهی دلالت بر فساد می کند.

الامر الرابع: المسأله اصولیه و لیست قاعده فقهیه و لا مسأله فقهیه

این مسأله اصولی است. میزان در مسأله ی اصولی از غیر آن این است که مسأله ی اصولیه کبری برای استنباط قرار گیرد. (صغری را از کتاب و سنت اخذ می کنیم) مثلاً فقیه در وسائل می بیند آمده است: لا تَبِعَ ما لیس عندک، لا تبع ما لم تَمْلِكْ، لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه. و می گوید: ما لم یملک و ما لیس عندک و الصلاه فی وبر ما لا یؤکل لحمه، ورد فی النهی فی الاخبار و سپس می گوید: کبری این است که کل ما ورد فی النهی فهو فاسد. بنا بر این نماز، بیع در این موارد فاسد است.

باید توجه داشت که مسأله ی اصولیه، قاعده ی فقهیه و مسأله ی اصولیه با هم متفاوت است. بسیاری از کتاب هایی که در مورد قواعد فقهیه نوشته شده است در مورد مسائل فقهیه است نه قواعد. قاعده ی فقهیه مانند لا ضرر و لا حرج است. البته گاه بعضی از مسائل فقهی را به سبب گستردگی مصادیق آن در بحث قواعد مطرح می کنند مانند: حدیث لا تعاد، و یا رضاع که در مورد آن می گویند: لحمه کلحمه النسب.

الامر الخامس: اقسام النواهی

• النهی اما تحریمی او تنزیهی

• النهی اما نفسی او غیری

• النهی اما اصلی او تبعی

نهی گاهی تحریمی است یعنی عقاب دارد و گاه تنزیهی است که دلالت بر قلت ثواب دارد. مثلاً در روایت است که هنگامی که آفتاب می زند نماز نخوان. علت آن این است که مبادا عمل انسان مانند آفتاب پرستان باشد. این نهی تنزیهی است و عقاب ندارد ولی مطلوبیت هم در آن نیست.

نهی گاهی نفسی است یعنی ذی المقدمه است و گاه غیری است. نهی غیری مانند: لا تصل عند وجود النجاسه فی المسجد. (زیرا نماز واجب موسع است و نجاست واجب مضیق است)

نهی گاهی اصلی است و گاه تبعی. اصلی و تبعی را دو گونه معنا می کنند. مشهور می گوید که مراد از اصلی این است که دلالت آن مطابقی باشد ولی اگر دلالت آن التزامی باشد به آن تبعی می گویند. آنها اصلی و تبعی را از شوؤن دلالت گرفته اند. این همان است که می گویند: اصلی و تبعی مربوط به عالم اثبات است.

محقق خراسانی تعریف دیگری ارائه کرده و اصلی و تبعی را تابع مقام اثبات نمی داند بلکه آن را تابع مقام ثبوت می داند. اگر اراده اصالتاً به آن متعلق شده به آن نهی اصلی می گویند و اگر اراده ی اصلی به آن متعلق نشده باشد به آن نهی تبعی می گویند.

حال باید دید که آیا تمامی این نهی ها در محل نزاع داخل است یا نه.

نهی تحریمی داخل در محل نزاع است ولی در مورد نهی تنزیهی می گوئیم: بعضی گفته اند که این نهی داخل در محل نزاع نیست زیرا نهی در عبارت علماء که در عنوان مسأله می گویند: هل النهی یکشف عن الفساد، منصرف است به تحریمی نه تنزیهی.

یلاحظ علیه: انصراف یا به سبب کثرت استعمال است یا کثرت وجود و این در حالی است که نهی تنزیهی هم کثرت استعمال دارد و هم کثرت وجود.

در مورد نواهی نفسی می گوئیم که شک نیست این نواهی داخل در عنوان مسأله است ولی در مورد نواهی غیریه، محقق خراسانی قائل است که اگر نواهی غیریه اصلی باشد داخل در عنوان مسأله است ولی اگر نهی غیری، تبعی باشد از عنوان مسأله خارج است ولی ملاکا (از باب مطلوبیت و عدم مطلوبیت) در عنوان مسأله داخل است. زیرا نهی غیری چه اصلی باشد و چه تبعی حاکی از عدم مطلوبیت یا مبعوضیت است.

یلاحظ علیه: باید بین تفسیر اصلی و تبعی بنا بر قول مشهور و بنا بر قول صاحب کفایه فرق گذاشت. اگر مراد از اصلی و تبعی این باشد که در هر دو، دلالت هست ولی دلالت یکی مطابقیه است و دلالت دیگری التزامی در این صورت اصلی و تبعی در عنوان بحث داخل است زیرا بحث در دلالت است: (هل النهی یدل علی الفساد او لا) وقتی در عنوان مسأله داخل باشد در ملاک مسأله نیز داخل است.

اما اگر اصلی و تبعی را مانند صاحب کفایه معنی کنیم یعنی بگوئیم اصلی آن است که مورد اراده ی استقلال باشد ولی اراده در تبعی، تبعی است در این صورت حق با محقق خراسانی است. زیرا اگر چیزی مورد اراده ی استقلال باشد مسلماً خطاب دارد ولی اگر چیزی دنباله رو باشد در این صورت متعلق خطاب نیست و ناچاراً در عنوان بحث داخل نیست ولی در ملاک بحث داخل است.

میرزای قمی بین نهی گیری و نهی نفسی فرق گذاشته است و قائل است که غیبی داخل در عنوان مسأله نیست زیرا بحث در نواهی ای است که عقاب داشته باشد. و حال آنکه در نواهی غیریه عقوبتی در کار نیست.

محقق خراسانی به آن اشکال کرده می گوید: مسأله حول محور عقوبت نیست بلکه حول محور ملازمه است که آیا بین نهی و فساد ملازمه است یا نه. بنا بر این هم اصلی داخل در عنوان مسأله است و هم غیری.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: إِنَّ أَوْضَعَ الْعِلْمِ مَا وَقَفَ عَلَى اللِّسَانِ وَ أَرْفَعَهُ مَا ظَهَرَ فِي الْجَوَارِحِ وَ الْأَرْكَانِ. (۱)

علمی که بشر می آموزد دو مرحله دارد: مرحله ی پائین تر در زبان است یعنی فرد به صرف زبان، می گوید که فلان چیز حرام است و فلان چیز واجب است و از مرحله ی زبانی تجاوز نمی کند. قرآن کریم در این مورد می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ) (۲) ولی بالاترین مرحله ی آن و علم واقعی آن است که از زبان تجاوز کرده بر جوارح انسان حکومت کند. بنا بر این چشم هر وقت برابر منظره ی حرامی قرار گرفت باید آن را مشاهده نکند و هکذا.

امیر مؤمنان در خطبه ی همام در مورد چشم و گوش و سایر اعضاء می فرماید: فَهُمْ وَ الْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُنْعَمُونَ وَ هُمْ وَ النَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ (۳)

ص: ۱۸۱

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۲، ص ۵۶، ط بیروت.

۲- صف/سوره ۶۱، آیه ۲.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۶۷، ص ۳۱۵، ط بیروت.

و در فقره ی دیگر می فرماید: غَضُوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ وَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ (۱)

دلالت نهی بر فساد و تعریف عبادت و معامله ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت نهی بر فساد و تعریف عبادت و معامله

بحث در این است که آیا نهی ملازم با فساد است یا نه.

به دیگر اقسام نهی می رسیم که عبارت است از نهی تشریحی. مثلا کسی مسجدی می سازد و می گوید: نماز خواندن در این مسجد دارای چنین ثوابی است (و در بیان آن ثواب از خود بدعتی به جا می گذارد) که بحث است آیا این نهی داخل در محل نزاع است یا نه.

مرحوم قوچانی مقرر درست محقق خراسانی قائل است که نهی تشریحی داخل در محل بحث نیست زیرا یقینا دلالت بر فساد می کند و مانند نهی ارشادی به فساد است.

نقول: نهی تشریحی مانند نهی ارشادی که ارشاد به فساد می کند نیست زیرا نهی در تشریحی ممکن است در جایی باشد که در آن اصل عمل صحیح باشد ولی بدعتی که در آن است حرام باشد.

اما نهی تخییری: (البته ما در شریعت مثالی برای آن پیدا نکردیم) مثلا مولی بگوید: اما لا تغصب و اما لا تجلس مع الاشرار. حال اگر کسی بدون جلوس غصب کند حرام نیست و هکذا اگر با اشرار جلوس کند ولی غصب نکند ولی اگر هر دو را با هم جمع کند مسلما داخل در محل بحث داخل است یا نه.

نتیجه اینکه تمامی اقسام نهی در عنوان مسأله داخل هستند. البته نهی ارشادی خارج است و این نکته واضح می باشد.

ص: ۱۸۲

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۶۷، ص ۳۱۵، ط بیروت.

تم الکلام فی الامر الخامس

الامر السادس: تعریف العباده و تعریف المعامله

محقق خراسانی در کفایه پنج تعریف برای عبادت ذکر می کند و سه تعریف را رد می کند.

التعریف الاول: العباده ما أمر للتعبد به.

و می گوید: عبادت به این معنا هرگز متعلق نهی نمی شود. زیرا وقتی در آن امر است معنا ندارد که نهی هم به آن تعلق بگیرد. دو تعریف دیگر را ذکر نمی کنیم.

سپس محقق خراسانی دو تعریف دیگر برای عبادت مطرح می کند و آن را قبول می کند.

الاول: العباده ما لو أمر لما يسقط امره الا بقصد القربه

فرق این با تعریف اول این است که امر، در اولی مسلم بود ولی در این تعریف مسلم نیست و با (لو) آمده است.

با این تعریف، اوامر توصلی چون تطهیر لباس خارج می شود که اگر امر به آن شود، قصد قربت در آن لازم نیست. بر خلاف نماز که قصد قربت در آن لازم است.

الثانی: الخشوع و الخضوع و الركوع عبادات ذاتی هستند و حتی اگر به آنها امر هم تعلق نگیرد باز عبادت در آن محقق است.

بنا بر این عبادت گاه امر می خواهد و اگر امر نداشته باشد عبادت نیست در این موارد قصد امر لازم است و گاه به گونه ای است که عبادت در آنها ذاتی است. بنا بر این کسی نباید در مقابل دیگری سجده کند و الا مرتکب شرک می شود.

نقول: تعریف اول ایشان در حد علم اصول صحیح است ولی تعریف دوم او ناصحیح می باشد. زیرا اگر عبادت رکوع و سجود ذاتی باشد چرا خداوند به ملائکه امر کرد که بر آدم سجده کنند: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (۱) و اگر سجده کردن ذاتی عبادت باشد باید خداوند امر به شرک کرده باشند و حال آنکه (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (۲)

ص: ۱۸۳

۱- حجر/سوره ۱۵، آیه ۲۹.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۲۸.

همچنین چرا یعقوب و همسر و تمام یازده فرزند او به یوسف سجده کردند؟ (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ) (۱)

بنا بر این عبادت ذاتی، معنای صحیحی ندارد. بله روایت داریم که سجده بر آدم جایز نیست و رسول خدا (ص) فرمود: اگر سجده ی انسان بر انسان جایز بود امر می کردم زن ها بر شوهرهایشان سجده کنند. با این حال می گوییم که سجده بر انسان در اسلام حرام است ولی در شرایع پیشین حرام نبوده است. همچنین حرام بودن سجده بر غیر خدا دلیل بر این نیست که سجده کردن ذاتا عبادت است.

نقول: اگر بخواهیم عبادت را به صورت علمی تر تفسیر کنیم می گوییم: عبادت دو رکن دارد: العباده هو الخضوع امام موجود بما أنه ربّ

رکن اول قائم به عقیده است یعنی انسان نسبت به مسجود له عقیده داشته باشد. یعنی یا عقیده داشته باشد که او خالق است و یا عقیده داشته باشد که او ربّ است. (رب با خالق فرق دارد، تمامی اعراب جاهلی قائل بودند که خدا یکی است ولی در عین حال، به ارباب مختلفی قائل بودند.) ربّ یعنی صاحب و کسی که تمامی سرنوشت انسان یا بعضی از آن سرنوشت انسان به دست اوست و روزی می دهد و جان می دهد و جان می گیرد و اولاد می دهد. رب البیت به نام صاحب خانه است و کسی که سرنوشت خانه و انجام کارهای آن به دست اوست.

رکن دوم خضوع است که یا با چشم یا سر، یا سجده و یا رکوع انجام می گیرد.

ص: ۱۸۴

بنا بر این یک رکن عبادت قائم به جوانح است و رکن دیگر قائم به جوارح می باشد.

از اینجا مشخص می شود که سجده بر آدم، عبادت نبوده است چون رکن اول در آن وجود نداشت زیرا ملائکه به ربوبیت آدم معتقد نبودند هکذا سجده ی یعقوب و فرزندان بر یوسف.

خداوند نیز در قرآن می فرماید: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) (۱) و تعلیق حکم به وصف مشعر به علیت است یعنی اعبدوا الله بما أنه ربّ.

بنا بر این اگر ما کنار ضریح معصوم ایستاده خضوع می کنیم و در و ضریح را می بوسیم این کار عبادت نیست زیرا ما هرگز به ربوبیت آنها قائل نیستیم و این کار هرگز شرک نیست. این کار در واقع تکریم است نه عبادت. تکریم و عبادت هر دو در خضوع مشترکند ولی در رکن اول با هم فرق دارند.

اما تعریف معامله: محقق خراسانی در تعریف آن می فرماید: ما يتَّصف بالصحة والفساد. بعد اضافه می کند که از آن دو چیز خارج می شود: ما لا يتَّصف بالصحة والفساد مانند آب نوشیدن. دیگر اینکه همیشه متصف به فساد است مانند اتلاف مال غیر که اینها معامله نیستند. بنا بر این مواردی مانند اجاره، هبه، بیع و مانند آن که گاه متصف به صحت می شوند و گاه فساد، معامله هستند.

نقول: معامله دو اصطلاح دارد: معامله بالمعنی الاخص و معامله بالمعنی الاعم

معامله بالمعنی الاخص: عقد يدل على التمليك و التملك مانند بیع، اجاره، هبه و نکاح.

معامله بالمعنی الاعم: ما لا يحتاج الى قصد القربة مانند آب کشیدن لباس و طلاق (بر خلاف نکاح زیرا در طلاق تملیک و تملک نیست).

ص: ۱۸۵

سپس محقق خراسانی صحت و فساد را تفسیر می کند. ما چون قبلا به تبع محقق خراسانی این بحث را در صحیح و اعم مطرح کرده بودیم دیگر این بحث را تکرار نمی کنیم.

الامر السابع: هل الصحة و الفساد امران انتزاعیان او امران مجعولا

یعنی صحت و فساد آیا دو امر اعتباری و انتزاعی است که مکلف آنها را اعتبار می کند یا مجعول شرعی است و شارع آن را جعل می کند.

شیخ انصاری معتقد است که صحت و فساد دو امر اعتباری هستند، منتزاعان من مطابقه مأتی به للمأمور به. یعنی همین مقدار که نماز، مطابق قرآن و سنت باشد از آن صحت انتزاع می شود. (این تعریف از متکلمین است.)

فقهاء در تعریف آن می گویند: الصحيح ما یکون مسقطا للقضاء و الاعاده

طبق هر دو تعریف، صحت و فساد دو امر اعتباری هستند.

محقق خراسانی قائل است که صحت بر سه قسم است: گاه انتزاعی است و گاه به ادراک حکم عقل است و گاه جعل شارع می باشد.

اما انتزاعی بودن آن به این گونه است که هنگامی که مأتی به مطابق مأمور شد، عقل از آن صحت را انتزاع می کند. (همان گونه که واضح است انتزاعی بودن هنگامی درست می شود که مطابق متکلمین تعریف کنیم.)

اما اگر صحت را مانند فقهاء تعریف کنیم در این صورت صحت به حکم عقل است زیرا وقتی عمل مطابق دستور مولی آورده باشد باید صحیح باشد و مسقط قضاء و اعاده باشد و الا مولی نباید حکیم باشد.

اما گاه به جعل شرع است و آن زمانی است که امر اضطراری را به جای امر اختیاری بپذیرد. مثلا نماز با تیمم را به جای نماز با آب بپذیرد.

نقول: نوع کتاب های اصولی ما بین اعتباری و انتزاعی خلط می کنند و ان شاء الله این بحث ها را در جلسه ی آینده مطرح می کنیم.

صحت در عبادات و معاملات و تأسیس اصل ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحت در عبادات و معاملات و تأسیس اصل

بحث در امر هفتم است. شیخ انصاری قائل است که صحت امری انتزاعی است چه آن را مطابق متکلمین معنا کنیم که می گویند: مطابقه المأمور به للمأتی به که از آن صحت انتزاع می شود و چه مانند فقها معنا کنیم که می گویند: صحت به معنای مسقط بودن اعاده و قضاء است.

محقق خراسانی قائل به تفصیل شد گاه آن را انتزاعی می دانست و آن جایی است که صحت به معنای متکلمین باشد. گاه آن را حکم عقل می داند و آن جایی است که صحت را مانند فقها معنی کنیم زیرا مولی حکیم است و اگر آنچه گفته باشد انجام شود دیگر اعاده و قضاء معنا ندارد و حکم امر ساقط است.

و گاه آن را حکم شرع می دانیم و آن جایی است که صحت ظاهری باشد مانند انسان مضطر که حمد و یا سوره را نمی خواند که شارع در اینجا صحت را جعل می کند و ناقص را به عنوان کامل می پذیرد.

نقول:

اشکال اول این است که این آقایان اعتبار را در کنار انتزاعی می آورند و هر دو را یک چیز می دانند و حال آنکه انتزاع از مراتب تکوین است ولی اعتبار، امری ذهنی می باشد.

انتزاع از مراتب تکوین است و تکوین دارای مراحل سه گانه است: جوهر، عرض و امر انتزاعی. انتزاعی این است که منتزَع در خارج نیست ولی خارج یک حیثیت وجودی دارد که مصحح انتزاع است. مثلاً سقف، فوقیت دارد و فوقیت از آن انتزاع می شود و این به سبب یک حیثیت وجودی در سقف است و آن اینکه فوق الارض می باشد. همچنین است ابوت و بنوت که در خارج وجود ندارد ولی منشأ انتزاع آن در خارج وجود دارد که همان تَخْلُق الابن من ماء الاب است.

ص: ۱۸۷

اما اعتبار، تصویر خارج در ذهن است. مثلاً سر در انسان، مسئول اداره کردن بدن است و اگر کسی ضربه ی مغزی بینم بدن، از اداره شدن می افتد. حال در مرکزی که یک نفر افراد مختلف را اداره می کند رئیس می گویند که از رأس مشتق شده است یعنی از آنچه در تکوین بود امری را اعتبار می کنیم و به رئیس نسبت می دهیم. به بیان دیگر، آنی که در خارج است را در یک موضوع خارجی دیگر تصویر می کنیم.

همچنین در تکوین دو میوه اگر در کنار هم باشند از آن زوجیت تکوینی فهمیده می شود. بعد آن را به دو نفر که عقد بسته و ازدواج کرده اند اعتباراً نسبت می دهیم چون اثر عقلانی دارد.

اشکال دیگر این است که صحت را نزد متکلمین، نزد فقهاء و صحت اضطراری را بررسی می کنیم و می گوئیم: صحت نزد متکلمین امری انتزاعی نیست بلکه از مدرکات عقل است و عقل آن را درک می کند. متکلم می گوید: عمل ایتیان شده با دستور مولی طابق النعل بالنعل است همان گونه که دو دست با هم برابر هستند.

اما اگر صحت را مانند فقهاء معنی کنیم که چیزی است که مسقط اعاده و قضاء است این از احکام عقلیه می باشد. زیرا عقل می گوید مولای حکیم وقتی خواسته ی خود را بیان می کند و من هم آن را می آورد، امر باید ساقط شده باشد و الا یا مولی نباید حکیم باشد و یا من باید کوتاهی کرده باشم که هر دو منتفی است.

اما در مورد حکم اضطراری می گوئیم که جعل شارع بر خلاف آنچه صاحب کفایه قائل است به صحت نخورده است بلکه به رفع جزئیت خورده است یعنی در حال جهل و یا اضطرار جزئیت سوره را از تو رفع کرده ام در نتیجه نماز بالعرض صحیح می شود. بنا بر این بالاصاله جعل شارع به رفع جزئیت خورده است و بالعرض نماز صحیح می باشد.

هذا كله في الصحة في العبادات

اما الصحة في المعاملات:

محقق خراسانی در کفایه می فرماید: صحت در معاملات مجعول شارع است. یعنی شارع بر بیع جعل صحت کرده است و فرموده: (احل الله البيع) هکذا در (اوفوا بالعقود) و (المسلمون عند شروطهم) یا (الصلح جائز بین المسلمین ما لم یحرم حلالا او یحلل حراما)

گاه می گوید که جعل ترتب اثر کرده است یعنی آثار را جعل کرده است.

نقول: نظر محقق خراسانی در اینجا مخدوش است زیرا آیه ی (احل الله البيع)، جعل حلیت است نه جعل صحت. بله مراد حلیت تکوینی نیست بلکه مراد حلیت وضعی می باشد. به گفته ی آیت الله گلپایگانی در درس کفایه می گفت: حلیت تکوینی مانند این است که بگوییم: الماء حلال ولی حلیت وضعی یعنی چیزی که قانونی است و (احل الله البيع) یعنی بیع، قانونی است. بعد چیزی که قانونی باشد قهرا صحیح هم خواهد بود بنا بر این صحت، بالعرض مجعول است.

البته معاملات شخصی که انسان خودش انجام می دهد مانند نان خریدن از باب مطابقت مآتی به با قانونی بودن است یعنی اگر مطابق قانون باشد صحیح است و الا نه.

الامر الثامن: ما هو الاصل فی المسأله؟

اگر در آینده از نظر اجتهادی مسأله را حل کردیم و مشخص شد که نهی در عبادات و یا معاملات موجب فساد هست یا نیست فبها و الا به این اصل مراجعه می کنیم.

گاه از اصل در مسأله ی اصولیه بحث می کنیم و گاه از اصل در مسأله ی فقهیه.

اصل در مسأله ی اصولیه به این معنا است که آیا بین نهی و فساد ملازمه هست یا نه. در اینجا جای براءت، تخییر و احتیاط نیست و باید به سراغ استصحاب رویم و در این صورت می گوییم: واضح است که اگر ملازمه باشد هست و الا- نیست و حالت سابقه ندارد تا بتوانیم استصحاب را جاری کنیم.

ص: ۱۸۹

همچنین اگر ملازمه حالت سابقه داشته باشد دیگر نیاز به استصحاب نیست زیرا مثلاً بین زوجین و اثنت ملازمه است و این ملازمه همواره باقی است و هرگز در مورد آن شک رخ نمی دهد.

بنا بر این در مسأله ی اصولیه اصلی نداریم تا به آن مراجعه کنیم.

بعضی می گویند که استصحاب وجود دارد ولی به شرط اینکه مسأله را نقلی بررسی کنیم نه عقلی و بگوییم: هل تدل النهی علی الفساد در این صورت حالت سابقه دارد و آن اینکه سابقاً که شریعتی نبود و حتی بشر و الفاظی هم وجود نداشت. لفظ نهی نیز بر فساد جعل نشده بود و الآن که شک می کنیم همان عدم را استصحاب می کنیم. نام آن استصحاب عدم ازلی است.

یلاحظ علیه: آیت الله بروجردی در رد این استصحاب می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک از استصحاب عدم ازلی منصرف است زیرا اگر کسی استصحاب عدم ازلی نکند عرفاً به او نمی گویند که یقین را با شک نقض کرد.

اشکال دوم این است که: یشرط فی الاستصحاب اتحاد قضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نیست زیرا متیقن که مستصحاب است از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا بشر و وضع و لفظی نبود و در نتیجه دلالت نبود ولی مشکوک ما سالبه به انتفاء محمول است زیرا بشر، لفظ و وضع هست و شک داریم دلالت دارد یا نه.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ حکم اصل در مسأله ی فقهیه می رویم.

اصل اولی فقهی در نهی در عبادات و معاملات ۹۵/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل اولی فقهی در نهی در عبادات و معاملات

بحث در اصل در مسأله است و گفتیم گاهی اصل، اصولی است و گاهی فقهی. از نظر اصولی گفتیم که اصلی وجود ندارد و اما اصل از نظر فقهی می گوئیم:

محقق خراسانی در اینجا ابتدا بحث معاملات را مطرح می کند و سپس به سراغ عبادات می رویم.

ما نیز ابتدا معاملات را مطرح می کنیم و می گوئیم: اصل اولی در معاملات این است که اگر معامله ای متعلق نهی شد، شک می کنیم که آیا با وجود نهی نقل و انتقال محقق شد یا نه در نتیجه استصحاب عدم نقل و انتقال می کنیم. مثلاً مولی فرمود: لا تبع وقت النداء و ما موقع نداء نماز جمعه معامله کردیم و ندانستیم نهی در معاملات موجب فساد است یا نه، که می گوئیم: اصل اولیه در اینجا فساد است. یعنی: اصالة بقاء المبيع فی ملک البایع و اصالة بقاء الثمن فی ملک المشتري.

ان قلت: در جای دیگر می گویند که در فعل مسلم باید اصالة الصحة جاری کرد ولی در اینجا می گوئید: اصل در معاملات فساد است و این دو با هم متناقض هستند.

قلت: این دو اصل با هم فرق دارد. آنی که امروز بحث می کنیم با اصالة الصحة فرق دارد. اصالة الصحة، در فعل مسلم جاری است که نمی دانیم صحیح را انجام داده است یا فاسد را که باید گفت صحیح را انجام داده است و این در جایی است که هم صحیح را می دانیم و هم فاسد را. ولی در ما نحن فیه نمی دانیم معامله صحیح است یا فاسد که می گوئیم: اصل فساد است.

ص: ۱۹۱

اما اصل اولیه ی فقهی در عبادات: محقق خراسانی قائل است که نهی به عبادت بخورد دیگر امر نمی تواند به آن متعلق باشد و قهراً اصل اولی در عبادات فساد است. بنا بر این اگر شارع فرمود: لا تصم یوم النحر، دیگر نمی تواند به آن امر تعلق گیرد.

نتیجه اینکه اصل اولی در عبادات و معاملات فساد می باشد.

ان قلت: ممکن است گفته شود که چون محقق خراسانی اجتماع امر و نهی را جایز نمی داند قائل به آن شده است که وقتی نهی به عبادتی تعلق گرفت دیگر امر به آن تعلق نمی گیرد. بنا بر این اگر کسی اجتماعی شد این را نمی گوید.

قلت: این اعتراض وارد نیست زیرا بحث اجتماع و امتناع در جایی است که متعلق امر و نهی متعدد باشد یعنی امر به صلوات تعلق بگیرد و نهی به غضب ولی در اینجا امر و نهی هر دو به یک چیز تعلق گرفته است.

نقول: به نظر ما اصل در عبادت منهیة فساد است ولی آن را با بیان دیگری ارائه می کنیم: اگر کسی عبادت منهیة را بیاورد نمی داند مسقط تکلیف هست یا نه. عقل در اینجا می گوید: اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد از این رو نمی توان به

عبادت منہیہ اکتفاء کرد.

خلاصہ اینکه در مسأله ی اصولیہ اصلی وجود ندارد نہ بر ملازمہ و نہ بر عدم آن اصلی نیست ولی در مسأله ی فقہیہ در معاملات، اصل فساد است یعنی اصل بر عدم انتقال است و در عبادات نیز اصل فساد است زیرا یا چیزی کہ متعلق نہی است نمی تواند متعلق امر باشد و یا اینکه اشتغال یقینی برائت یقینیہ می خواهد.

ص: ۱۹۲

صاحب کفایه بعد از آن معاملات را بحث می کند.

نهی متعلق به عبادت بر چند قسم است:

۱. نهی متعلق به عبادت بلا واسطه مانند لا تصم یوم النحر

۲. نهی متعلق به عبادت از طریق وصف آن. مانند اینکه مولى بگوید: لا وصال فی صیام.

۳. نهی به جزء بخورد مانند: لا تقرأ سور العزائم فی الصلاه

۴. نهی به شرط بخورد مانند: در نماز نباید انسان از ساتر حریر استفاده کند.

۵. نهی به وصف ملازم بخورد نه به عبادت. اگر وصف، وجود جداگانه نداشته باشد به آن وصف ملازم می گویند مانند: لا تجهر فی القرائه فی الصلوات النهاریه. نهی به جهر خورده است ولی جهر جدا از قرائت نیست.

۶. نهی به وصف غیر ملازم بخورد. مانند غصب در نماز (لا تغصب فی الصلاه) که غصب وجودی جداگانه از نماز دارد زیرا غصب، استیلاء بر مال غیر است ولی نماز عبارت است از اذکار و ارکان است.

۷. اگر نهی به جزء و شرط خورد، در واقع نهی با واسطه به خود عبادت هم خورده است و به آن واسطه در عروض می گویند.

صاحب کفایه هر هفت مورد فوق را بحث کرده است. البته ابتدا جزء را بحث می کند و دو مورد اول را بعداً بحث کرده است.

اما در مورد نهی از جزء می گوئیم: فساد جزء سرایت به کل نمی کند. اگر از سوره نهی شده باشد یعنی سوره ی سجده دار را در نماز نخوان، اگر کسی این سوره را بخواند نمازش باطل نیست و فقط خواندن آن سوره باطل است. انسان می تواند بار دیگر به جای آن سوره، یک سوره ی دیگر بخواند. فساد جزء در دو صورت موجب فساد کل است: یکی در جایی است که فرد جبران نکند و سوره ی دیگری نخورد و دیگر اینکه سوره ی سجده دار مانند فصلت باشد که خیلی مفصل است و موجب می شود که موالات نماز از بین برود بر خلاف سوره ی علق که موجب فوت موالات نمی شود.

محقق نائینی سه اشکال بر محقق خراسانی وارد می کند و معتقد است که فساد جزء به کل سرایت می کند:

الاشکال: اگر مولی از خواندن سوره ی عزائم در نماز نهی کرده است معنایش این است که الصلاه مشروطه بعدم هذه السور. یعنی نماز نسبت به این سور بشرط لا می باشد. بنا بر این یکی از واجبات نماز بشرط لا بودن نسبت به این سور است و از این رو اگر کسی یکی از این سور را بخورد یکی از شرایط واجب نماز را به جا نیاورده است و قهرا نمازش باطل است حتی اگر سوره ی دیگری را بخواند و جبران کند.

یلاحظ علیه: این ملازمه از کجا ایجاد شده است یعنی از کجا ثابت شده است که اگر شارع می گوید: لا تصل سور العزائم فی الصلاه این ملازم با این است که الصلاه مشروطه بعدم قرائه سور العزائم. آیا اگر بگویند که در نماز به نامحرم نگاه نکن آیا می توان گفت که نماز مشروط به عدم آن است؟ مرحوم نائینی نیز بر ملازمه ی فوق دلیلی اقامه نمی کند.

الاشکال الثانی: در روایت است که: مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ. (۱)

و کسی که سور عزائم را می خواند در نمازش چیزی اضافه کرده است. بعد اضافه می کند: اگر مضاف، از غیر جنس نماز باشد در آنجا قصد جزئیت شرط است مثلاً اگر کسی در حال نماز عبا بر دوش کند و یا دست بر سر بکشد، اینها بالاصاله جزء نماز نیست بنا بر این هنگامی جزء نماز می شود که قصد جزئیت شود بنا بر این اگر (زاد) از غیر مقوله ی نماز باشد شرط ابطالش این است که قصد جزئیت شود و الا اگر کسی با ریشش بازی کند ولی قصد جزئیت نکند اشکالی ندارد.

ص: ۱۹۴

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۳، ص ۳۵۵، ط دار الکتب الاسلامیه.

اما اگر آن زائد از مقوله ی خود نماز باشد مانند سوره ی سجده دار، در اینجا قصد جزئیت لازم نیست و حتی اگر قصد جزئیت هم نکند موجب زیاده در نماز می شود.

یلاحظ علیه: فرمایش اول ایشان صحیح است یعنی اگر زائد، از غیر مقوله ی نماز است فقط با قصد جزئیت به نماز داخل می شود زاد فی صلاته محقق می شود. اما در قسم دوم که از سنخ نماز است می گوئیم: فرق است بین زیاده ی تکوینیه و بین زیاده ی اعتباریه. در زیاده ی تکوینی حق با محقق نائینی است و حتی اگر قصد زیادت نکنند، زیادت صدق می کند. مثلاً مولی شربتی خواسته است که در آن یک مثقال شکر باید باشد حال اگر من دو مثقال شکر بریزم زیاده صدق می کند حتی اگر آن را قصد نکرده باشم ولی در امور اعتباریه مانند نماز چنین نیست زیرا نماز یک امر واحد اعتباری است و در مقوله های مختلفی از قبیل، وضع، کیف و غیره وجود دارد بنا بر این زیاده هنگامی صدق می کند که فرد قصد جزئیت داشته باشد. بنا بر این اگر کسی در نماز به نیت تمرین قرائت سوره ی سجده دار با بخواند در آن قصد زیاده صدق نمی کند.

الاشکال الثالث: در روایت است: من تکلم فی صلاته فعلیه الاعاده (۱) در نتیجه کسی که سوره ی سجده دار را در نماز بخواند در واقع در نماز تکلم کرده است.

یلاحظ علیه: مراد از تکلم، تکلم به کلام آدمی است یعنی شعر بخواند ولی اگر به قرآن تکلم کند، روایت فوق آن را شامل نمی شود.

ص: ۱۹۵

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ نهی متعلق به شرط می رویم مانند: لا تصل فی الحریر.

نهی در عبادات ۹۵/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نهی در عبادات

بحث در نهی در عبادات است. محقق خراسانی اقسامی را ذکر کرده است و ابتدا نهی در جزئیت را بحث کرده است و بعد از آن به سراغ نهی به شرطیت رفته است.

محقق خراسانی در بحث جزء قائل است که نهی از جزء موجب بطلان نیست و فقط فرد، عمل حرامی را انجام داده است بنا بر این خواندن سوره ی سجده دار فقط حرام است و در نتیجه اگر سوره ی دیگری بخواند و جایگزین نماید نمازش صحیح است بله در جایی که سوره ی دیگری را نخواند و یا سوره ی سجده دار به قدری طولانی باشد که موالات نماز را از بین ببرد نماز باطل می باشد.

اما در مورد شرط می گوید: مثلاً مولى می فرماید: لا تصل فی الحریر. محقق خراسانی قائل است که شرط بر دو قسم است: گاه شرط، عبادی است در این صورت نهی از آن سبب بطلان نماز می شود مانند اینکه انسان با آب غصبی نماز بگیرد که وضویش باطل است و نمازش نیز باطل می باشد. اما اگر شرط جنبه ی توصلی داشته و نه عبادی مانند ستر عورت با حریر، نهی در آن موجب بطلان نیست چون احتیاج به قصد قربت ندارد.

یلاحظ علیه: ما هم قبول داریم که اگر شرط از امور عبادی باشد نهی از آن موجب بطلان است. زیرا چیزی که متعلق نهی است نمی تواند متعلق امر باشد.

ص: ۱۹۶

اما فرموده ی ایشان در مورد شرط توصلی محل بحث است و می گوئیم: گاه واجبی توصلی هست ولی ارتباط چندانی با نماز ندارد مثلاً لباس فرد نجس بود و آن را با آب غصبی شستم و پاک شد و وقتی خشک شد با آن نماز خواندم. نماز در این صورت صحیح است. هر چند شستن لباس با آب غصبی حرام است ولی به نماز لطمه ای نمی زند.

اما ستر از این قبیل نیست، هم نماز مشروط به ستر است و هم حریر را نباید در نماز پوشید. واضح است که چیزی که متعلق نهی است نمی تواند متعلق امر باشد در نتیجه اگر نهی به آن تعلق بگیرد دیگر متعلق امر نیست و صحت در عمل، معنی نخواهد داشت.

ما در دوره ی اخیر تدریس اصول یک نظر جدیدی پیدا کردیم و آن اینکه میزان بین صحت و فساد و میزان بین این مسأله و

مسأله ی اجتماع امر و نهی چیست که در مسأله ی اجتماع امر و نهی اجتماعی شدید ولی در اینجا قائل به فساد هستیم؟

در بحث اجتماع امر و نهی سخن در این بود که متعلق امر و نهی با هم فرق دارد. متعلق امر، صلوات است و متعلق نهی، غضب می باشد. مانند: لا- تصل و لا تغصب. هرگز در قرآن و روایت نیامده است که بگوید: لا تصل فی المغصوب. بنا بر این این داخل در باب اجتماع امر و نهی می شود که بین امرین عموم و خصوص من وجه است.

اما در ما نحن فیه بحث در این است که بین دو دلیل عموم و خصوص مطلق است. در نتیجه فاسد خواهد بود.

ص: ۱۹۷

مثلاً در جزء روایت داریم: اقرأ فی الصلاه القرآن و لا تقرأ سورة العزائم و بین امر و نهی عموم و خصوص مطلق است به همین دلیل گفتیم: جزء باطل است ولی اگر کسی سوره ی دیگری خواند اشکال ندارد.

اذا علمت هذه الضابطه در ما نحن فيه می گوئیم: هم امر داریم به نام صلّ مع الساتر و هم نهی به نام لا تصلّ فی الحریر در این صورت بین این دو دلیل عموم و خصوص مطلق است و متعلق نهی نمی تواند متعلق امر باشد و در نتیجه سخن قبلی ما صحیح است ولی در روایات چنین نیست بلکه در روایات آمده است: صل مع الستر و بعد می گویند: لا تستعمل الحریر. یعنی مرد نباید از حریر استفاده کند بنا بر این بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه است از این رو ما نحن فيه ملحق به باب اجتماع امر و نهی می شود. اگر کسی در باب اجتماع امر و نهی قائل به اجتماع باشد نمازش صحیح است و هكذا اگر امتناعی باشد و امر را مقدم کرده باشد. ولی اگر امتناعی باشد و نهی را مقدم کرده باشد نمازش باطل است.

الثالث: در جایی که نهی به صفت ملازم بخورد. صفت ملازم در جایی است که شرط و مشروط دو وجود جداگانه ندارند مانند: لا تجهر بالقرائه فی الصلوات الیومیه. یا: صل مع السوره و لا تقرأ سورة العزائم. در این موارد جهر را نمی شود از قرائت جدا کرد و جهر از اوصاف قرائت است. در این صورت نهی اگر به صفت بخورد، موجب بطلان است زیرا چیزی که متعلق نهی شده است دیگر نمی تواند متعلق امر باشد. بنا بر این اگر کسی حمد و سوره را در صلوات یومیه بلند بخواند، قرائت او متعلق نهی می شود و نماز او باطل است زیرا دیگر امر به آن تعلق نمی گیرد.

الرابع: در جایی که نهی به وصف غیر ملازم بخورد مانند صلّ و لا- تغصب. در اینجا نماز با غضب فرق دارد. غضب عبارت است از استیلاء بر مال غیر و با نماز که اذکار و ارکان است فرق دارد.

اللهم اینکه کسی بگوید که نماز خواندن نوعی تصرف در فضائی است که متعلق به مالک است که ملک او غضب گردیده است. بنا بر این بحث به اجتماع امر و نهی بر می گردد.

خلاصه اینکه ضابطه این است که اگر بین متعلق امر و متعلق نهی عموم و خصوص مطلق باشد عمل باطل است و اگر عموم و خصوص من وجه باشد، عمل صحیح می باشد.

الخامس: جایی که نهی بالعرض به عبادت بخورد ولی بالذات به جزء و یا شرط بخورد.

اعلم ان الواسطه علی قسمین: واسطه فی الثبوت و واسطه فی العروض

واسطه در ثبوت این است که ذی الواسطه اثر واسطه را دارا است. مثلاً دیگی پر از آب است که روی آتش قرار دارد. حرارت آب از حرارت آتش است و آتش واسطه در ثبوت است و علامت آن این است که اثر آتش (واسطه) که سوزاندن است در آب (ذی الواسطه) هم هست و آب هم می سوزاند.

واسطه در عروض از باب مجاز است مانند: جری المیزاب که جریان مخصوص آب است ولی به واسطه و مناسبت آن را به میزاب نسبت می دهیم. در ما نحن فیه از این قبیل است یعنی نهی به جزء و شرط می خورد و مجازاً می گویند که به نماز هم خورده است.

علی الظاهر این نهی مبطل نیست زیرا نهی مزبور واقعیت ندارد بلکه مجازی است و موجب بطلان نمی شود.

السادس: اگر نهی به خود عبادت بخورد: مانند دع الصلاة ایام اقرائک یا اینکه نهی به عبادت بخورد به خاطر صفتش مانند: لا وصال فی الصوم که در واقع صفت، واسطه در ثبوت شده است.

محقق خراسانی در کفایه قائل است که نهی مزبور موجب بطلان است زیرا صحت معلول دو چیز است: متکلمین می گویند: مطابقه المأتی به للمأمور به و فقهاء می گویند: اذا كان مسقطاً للقضاء و الاعاده. بنا بر این اگر نهی به عبادت بخورد بلا واسطه و یا واسطه در ثبوت داشته باشد، چیزی که متعلق نهی شده است دیگر نمی تواند متعلق امر باشد بنا بر این دیگر امری وجود ندارد و تعریف صحت که همان مطابقت مأمور به با مأتی به است در مورد آن صدق نمی کند. همچنین بر اساس تعریف فقهاء هم صحتی وجود ندارد در تعریف فقهاء نیز هر چند کلمه ی امر وجود ندارد ولی طبق این تعریف، می گوئیم: چیزی که منهی عنه است نمی تواند مقرب باشد و قصد قربت از فرد متمشی نمی شود. بنا بر این نماز طبق هر دو تعریف باطل می باشد زیرا بنا بر تعریف متکلمین امر نداریم و طبق تعریف فقهاء، قصد قربت از فرد متمشی نمی شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را بیان می کنیم.

نهی در عبادات و معاملات ۹۵/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات و معاملات

اگر نهی بر جزء یا شرط یا وصف ملازم یا غیر ملازم بخورد، ضابطه این است که اگر بین امر و نهی از نسب اربع، عامین من وجه باشد، مربوط به بحث اجتماع امر و نهی می شود ولی اگر بین آن دو عام و خاص مطلق باشد داخل در بحث ماست و موجب فساد می شود زیرا چیزی که متعلق نهی باشد محال است بتواند متعلق امر باشد.

ص: ۲۰۰

محقق خراسانی سه قسم نهی را بحث می کند:

قسم است در نهی تحریمی مولوی ذاتی است که اگر به متن عبادت بخورد چه بلا- واسطه باشد (مانند دعی الصلاة ایام اقرائک) و چه از طریق واسطه در ثبوت (مانند لا وصال فی الصوم) شک نیست که نهی موجب فساد می باشد.

سپس در دلیل آن می گوید: معنای صحت به گفته ی متکلمین که می گویند عبارت است از موافقه المأمور به للمأتی به و در این صورت چیزی چیزی که نهی تحریمی مولوی ذاتی دارد محال است امر به آن تعلق بگیرد تا نوبت به مطابقت مأتی به للمأمور به برسد.

اگر هم به گفته ی فقهاء بگوئیم: صحت یعنی المسقط للاعاده و القضاء مسلم است مسقط، عبادتی است که منهی عنه نباشد و الا در سقوط شک می کنیم از این رو نهی موجب فساد است.

یلاحظ علیہ: نمی توانیم تصور کنیم که نهی تحریمی مولوی ذاتی به عبادت بخورد زیرا عبادت چیزی است که دارای مصلحت است و سبب قرب بنده به خدا می شود این در حالی است که نهی تحریمی مولوی ذاتی در جایی است که متعلق نهی ذاتا خبیث باشد مانند نهی از اکل میته یا نهی از شرب خمر و حال آنکه فرض ما این است که متعلق در ما نحن فیه عبادت است.

مثالی را که محقق خراسانی در این قسم زده از باب نهی ارشادی است و (دعی الصلاه ایام اقرائک) به این معنا است که نماز نخوان زیرا نمی توانی نماز بخوانی و نهی مزبور ارشاد به فساد است.

نتیجه اینکه این قسم از نهی اصلا قابل تصور نیست تا به سراغ دلیل آن برویم.

ص: ۲۰۱

اصولا چیزی که مرکب از اجزاء مختلف باشد مانند نماز، سائل و مجیب در درصد آن است که شرایط یا موانع یا اجزاء آن را بشناسد. از این رو تمامی اوامر و نواهی، در مورد نماز، اوامر و نواهی ارشادی است مانند: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب یا لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد که اشاره به افضلیت دارد. در (دعی الصلاه ایام اقرائک) نیز ارشاد به مانعیت حیض از نماز است. اینها از باب نهی مولوی ذاتی نیست بلکه ارشاد به اجزاء و شرایط و موانع است.

قسم دوم از نواهی که محقق خراسانی ذکر می کند عبارت است از: النهی التشریعی

نهی گاه تشریعی است مثلا کسی نوافل رمضانیه که عبادت است را با جماعت بخواند. انسان در ماه رمضان مستحب است هزار رکعت نماز بخواند و اهل سنت ششصد و بیست رکعت می خوانند. به هر حال، ما معتقد هستیم که باید آن را فرادی خواند و بهتر است که نمازهای مستحبی را در خانه خواند و نماز واجب را در مسجد. زیرا خانه هم باید نورانی شود و اهل خانه با نماز آشنا شوند.

متأسفانه خلیفه ی دوم از فرادی خوشش نیاید و نماز تراویح را با جماعت بنیان گذاشت. از این رو هنگامی که امیر مؤمنان در کوفه بود مردم خدمت او رسیدند و گفتند: برای ما امامی را معین کن تا نماز جماعت را در مسجد پشت سر او بخوانیم. امام علیه السلام فرزندش امام حسن علیه السلام را فرستاد تا بگوید نمازهای نوافل اگر با جماعت باشد تشریح است و حرام. داد مردم به او عمر! بلند شد و امام علیه السلام فرمود خودتان با کسی آن را بخوانید و من کسی را معین نمی کنم.

اگر نهی تشریحی به عبادت بخورد مستلزم فساد است زیرا اگر چیزی مصداق بدعت باشد نمی تواند مقرب باشد.

عجیب این است که در صحیح مسلم آمده است که نوافل را در خانه بخوانید ولی این سنت امروزه تبدیل به بدعت شده است.

قسم سوم از نواهی که محقق خراسانی ذکر می کند عبارت است از: النهی الارشادی للفساد. تمامی نواهی که محقق خراسانی در قسم اول ذکر کرده است مربوط به این قسم است و نهی در این مورد دلالت بر فساد دارد. این نهی گاه ارشاد به جزئیت است مانند: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب، یا ارشاد است به شرطیت مانند: لا صلاه الا بطهور و یا ارشاد است به فساد مانند: دعی الصلاه ایام اقراکئ. البته اگر ارشاد به فضیلت باشد مانند: لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد، نهی در آن مستلزم فساد نیست. بنا بر این نهی تابع مرشد الیه است زیرا مرشد الیه گاه جزئیت است و گاه شرطیت و گاه مانعیت و گاه فضیلت و تشخیص این موارد به دست فقیه است.

المقام الثانی: النهی فی المعاملات

صاحب کفایه در معاملات اقسامی که در عبادات بحث کرده است مانند نهی در جزء، شرط، وصف و غیره را نیاورده است و علت آن این است که عبادات، مرکب می باشد ولی معاملات به عقیده ی علماء، اسم بر اسباب نیست بلکه اسم بر مسببات است و مسببات بسیط می باشند. اگر اسم بر اسباب بود در آن صورت جزء و شرط و غیره در آن وجود داشت.

محقق خراسانی در بحث معاملات تقسیم دیگری را آورده است: نهی گاه به عقد که سبب است می خورد بمانه فعل مباشری مانند: لا تبع وقت النداء در اینجا مبعوض خود عقد است زیرا اگر انسان به سراغ بیع و شراء رود وقت نماز می گذرد.

گاه نهی به مسبب (مانند مالکیت و ملکیت) می خورد: مانند: لا تبيع المصحف من الكافر. ببيع مصحف به کافر ممنوع است زیرا کافر نمی تواند مالک مصحف باشد. در اینجا مبعوض، عقد نیست بلکه مسبب عقد که مالکیت است می باشد.

نهی گاه به تسبب می خورد مانند از نردبان بالا رفتن که نه بالا مبعوض است و نه اصل سبب مانند: لا طلاق الا ان يقول الرجل انت طالق (بنا بر این اگر بگوید انت خلیه او بریه زوجه مطلقه نمی شود). در اینجا نه انشاء طلاق مبعوض است نه خود طلاق بلکه تسبب به آن مبعوض است.

نهی گاه به اثر مسبب می خورد مانند: ثمن الخمر سحت. نهی به ثمن خورده که از آثار مسبب که ملکیت است می باشد.

اما القسم الاول: جایی که نهی به سبب بخورد مانند نهی از بیع وقت النداء همان گونه که خداوند می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) (۱) لسان این آیه امر است ولی معنای آن نهی می باشد. (در زبان عرب فعل يدع و يذر ماضی ندارد یعنی ودع و وذر نداریم)

نهی در اینجا موجب فساد نیست و مبعوضیت سبب که عقد است به مسبب سرایت نمی کند.

اگر فرد محرمی عقد دختر و پسری را بخواند (با توجه به اینکه خواندن عقد توسط محرم از محرمات احرام است) در اینجا سبب مبعوض است ولی مسبب مبعوض نیست و دختر و پسر به عقد هم در می آید. البته باید توجه داشت که این بحث از نظر قواعد است و الا اگر دلیل خاص داشته باشیم طبق آن عمل می کنیم.

ص: ۲۰۴

قال الباقر عليه السلام: لَوْ أُتِيتُ بِشَابٍ مِنْ شَبَابِ الشَّيْعَةِ لَا يَتَفَقَّهُ فِي الدِّينِ لَأَوْجَعْتُهُ (۱)

یعنی اگر جوانی شیعه را نزد من آوردند در حالی که احکام دینی خود اعم از اصول و فروع را نمی داند من او را ادب می کنم. (وجع به معنای درد است و او را به درد می آورم یعنی او را ادب می کنم).

این علامت آن است که امام علیه السلام علاقه دارد که جوانان شیعه در دین خود فقیه باشند. اگر جوانان فقیه باشند و احکام خود را بدانند از خطرات مصونیت پیدا می کنند. امروزه بسیاری گرفتار ماهواره ها و مانند آن هستند و اگر بتوانیم آنها را از لحاظ ایمان و علم در درجه ی بالا قرار دهیم آنها مصون می شوند و الا متأثر می شوند.

در منبرها باید سعی کرد که در مردم دین را تقویت کرد و وقتی افراد از پای منبر بر می خیزند آگاهی آنها نسبت به اصول و فروع دین فرق کند.

کسانی که به حد رسائل و مکاسب و یا کمی بالاتر رسیده اند اجتهاد برای آنها واجب عینی می شود. این افراد که از سهم امام علیه السلام استفاده کرده اند و به این درجه رسیده اند نباید اجتهاد را رها کنند بلکه باید درس خود را تکمیل کنند. کشور ما کشور شیعه است و مقام و موقعیت شیعه با فقاهاست و فقاهت احتیاج به فقیه دارد. رهبر جامعه ی اسلامی چون فقیه بود توانست حکومت اسلامی را در آن پیاده کند.

ص: ۲۰۵

حتی گاه اگر در ایام درسی به سفر مستحبی روند نمازشان مشکوک است و احتیاط در آن است که بین نماز قصر و اتمام جمع کنند. بسیاری از شهرها وجود دارد که در آن فقیه وجود ندارد. حتی آن درجه از فقاہت که در افراد عادی مورد انتظار است از طلاب مرتبه ی بالاتر آن انتظار می رود.

نهی در معاملات ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در معاملات

امروز وارد در قوانینی می شویم که سبب می شود معامله باطل باشد یا صحیح. این اصول و قوانین را باید حفظ کرد.

نهی که بر معاملات وارد می شود بر چند قسم است:

۱. گاه نهی مولوی بر سبب می خورد.

۲. گاه نهی مولوی بر مسبب می خورد. (مراد از مسبب همان ملکیت یا نکاح است)

۳. گاه نهی مولوی به تسبب می خورد. (مثلا می گویند که با آلت غصبی شکار نکنید)

۴. گاه نهی مولوی بر آثار مسبب می خورد (مثلا ملکیت مسبب است و اثر آن جواز تصرف در ثمن و مثن است).

۵. گاه نهی، ارشاد به فساد است.

۶. گاه نمی دانیم که نهی از کدام یک از اقسام پنج گانه ی فوق است.

تمامی این اقسام در کفایه به صورت رمزی بیان شده است.

اما الاول: جایی که نهی مولوی به سبب بخورد مانند: لا تبع عند النداء. در اینجا از خود عقد که سبب است نهی می شود و یا می گویند: لا تنکح و انت محرم. یعنی فرد محرم حق ندارد برای خودش یا دیگری عقد نکاح بخواند.

در این مورد همه متفق بر این هستند که نهی از سبب دلالت بر فساد نمی کند زیرا مسبب، مبعوض نیست بلکه سبب مبعوض است. بنا بر این بیع هنگام نداء مبعوض نیست بلکه فقط سبب مبعوض است و مبعوض بودن سبب به مسبب که کار حلالی است سرایت نمی کند. اصل خرید و فروش مبعوض است ولی محصول آن که تبادل ثمن و مثن می باشد مبعوض نیست.

ص: ۲۰۶

اما الثانی: اگر نهی مولوی به مسبب مانند ملکیت بخورد. محقق خراسانی در اینجا به سه مطلب اشاره می کند:

اگر نهی از مسبب ارشاد به فساد باشد مسلماً موجب فساد است.

اگر نهی از مسبب ارشاد به فساد نباشد بلکه مخصص عمومات و مطلقات باشد مانند: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) (۱) که مخصص، (أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) (۲) است در این صورت نهی از مسبب ملازم با فساد مسبب نیست. بنا بر این اگر مولی می فرماید: «لا تبع المصحف من الكافر» در اینجا نهی از مسبب است که همان مالکیت کافر نسبت به قرآن می باشد و این چون ارشاد به فساد نیست و مخصص عمومات و مطلقات است فقط کار حرامی است ولی ملکیت مصحف برای کافر واقع می شود.

یلاحظ علیه: ما قائل هستیم که نهی از مسبب مطلقاً دلالت بر فساد می کند.

اما در جایی که ارشاد به فساد باشد یا دلیل مقید و مخصص باشد واضح است که دلالت بر فساد می کند اما در غیر این موارد نیز دلالت بر فساد می کند زیرا مولی نمی تواند بگوید که مسبب مبغوض من باشد و در نتیجه از آن نهی می کنم و از آن سو آن را قانونی و مجاز بدانند. بنا بر این فقهاء می گویند که نهی از فروختن مصحف به کافر دلیل بر فساد معامله است.

اما الثالث: جایی که تسبب مبغوض است مثلاً مولی می گوید که با آلت غصبی مانند تور، دنبال حیازت مانند ماهیگیری نرود. در اینجا نهی از تسبب دلیل بر بطلان مسبب نیست زیرا مسبب که ماهیگیری است مبغوض نیست بلکه آلت است که مبغوض می باشد. بنا بر این اگر کسی با آلت غصبی شکار کند، مالک شکار می شود و فقط کار حرامی را مرتکب شده است.

ص: ۲۰۷

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۲.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۲۴.

با این حال در یک جا باید بحث کرد و آن اینکه در روایت آمده است که طلاق به این است که زوج به زوجه بگوید: انتِ طالق. راوی سؤال می کند که آیا انتِ خلیه یا انتِ بریه کافی است و حضرت می فرماید که فقط باید گفت: انتِ طالق. ظاهر این روایت این است که اگر آن دو را بگوید طلاق حاصل نمی شود. شاید این روایت به سبب دلیل خاص باشد و الا مقتضای قاعده این است که مبعوضیت تسبب سرایت به مبعوضیت مسبب نمی کند.

اما الرابع: گاه نهی مولوی است و به اثر مسبب تعلق می گیرد. مانند: ثمن الخمر سُحت. ثمن یعنی تصرف در ثمن خمر، سُحت است ولی مسبب ملک است. اگر کسی خمیری را بفروشد که نمی دانیم ملکیت حاصل است یا نه ولی مولی از اثر مسبب که ثمن خمر است نهی می کند و می فرماید: نباید در ثمن خمر تصرف کرد. واضح است که تصرف در ثمن از آثار ملکیت است و از آن مشخص می شود که ملکیت حاصل نشده است و الا اگر ملکیت حاصل شده بود تصرف در ثمن که از آثار آن است مجاز بود.

اما الخامس: اگر نهی، ارشاد به فساد باشد.

شکی نیست که این نهی دلالت بر فساد می کند. البته فقیه باید دارای روح فقاقت باشد و بتواند تشخیص دهد که نهی در جایی ارشاد به فساد هست یا نه. آیت الله گلپایگانی ارشاد به فساد را این گونه معنا می کرد که نکن زیرا نمی شود.

اما السادس: اگر ندانیم که نهی از کدام یک از اقسام فوق است. مثلا مولی گفته است: لا تبع ما لیس عندک.

علماء می گویند که نهی در این صورت به قسم چهارم حمل می شود یعنی نهی از آثار مسبب است. البته دلیلی که آنها اقامه می کنند ضعیف است و می گویند: این را نمی توان بر اولی که نهی از سبب است حمل کرد زیرا سبب، آلت است و در نتیجه مغفول عنه می باشد و چیزی که مغفول عنه است نمی تواند متعلق نهی قرار گیرد.

حمل بر مسبب که دومی است هم نمی شود زیرا مسبب اموری است عقلائیه و شرع مقدس با آن سر و کاری ندارد. (ما هم قبول داریم که مسببات اموری عقلائیه است و از حوزه ی شرع خارج است)

اما نهی از تسبب که سومی باشد در فقه قلیل است.

بنا بر این چاره ای نمی ماند که حمل بر چهارمی کنیم. بنا بر این لا تبع ما لیس عندك به این معنی است که اگر فروختی نمی توانی در ثمن آن تصرف کنی. همچنین می توان بر پنجمی حمل کرد که از باب ارشاد بر فساد باشد.

نقول: این دلیل، ظنی است و به کار نمی آید. باید دلیل قطعی بر چیزی اقامه کرد. شما فقط محاسبه ای کردید و ظن پیدا کردید که یا از قبیل چهارمی است و یا پنجمی.

در اینجا باید به سراغ همان اصل اولی که تأسیس کرده ایم برویم. گفته بودیم که اصل در معاملات فساد است زیرا ثمن سابقا ملک مشتری بود و مثن ملک بایع. بعد از معامله شك می کنیم که آیا مبادله حاصل شد یا نه و ثمن به ملک بایع و مبیع به ملک مشتری وارد شد یا نه در اینجا استصحاب عدم می کنیم. در نتیجه معامله، فاسد است. انجام کار با آن محاسبات ظنی، شبیه فقه اهل سنت است.

خلاصه اینکه اگر نهی به مسبب بخورد و یا به آثار مسبب بخورد (صورت دوم و چهارم) یقیناً دلالت بر فاسد می کند.

در مورد ششم نیز رجوع به استصحاب می کنیم.

دو ادعای متناقض:

در اینجا دو ادعای متناقض شده است. بعضی از علماء قائل شده اند که اصل در نهی فساد است و هر نهی دلالت بر فساد می کند و کاری به شش قسم فوق نداریم.

از آن سو، ابو حنیفه قائل است که نهی از شیء دلیل بر صحت می باشد و دلالت بر فساد ندارد.

کلام ابو حنیفه را در جلسه ی آینده بحث می کنیم و اما قول بعضی از علماء ما که می گویند: نهی در همه جا مستلزم فساد است به این روایت استدلال کرده اند که مردی خدمت امام صادق علیه السلام می رسد و می پرسد که غلامی هست که بدون اذن مولایش ازدواج کرده است. حکم بن عتیبه و ابراهیم نخعی (متوفای ۹۳ که از فقهاء کوفه بود) می گویند ازدواج او باطل است و امام علیه السلام می فرماید: نکاح و صحیح است: **إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أُجِزَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ (۱)** یعنی او خلاف کتاب و سنت انجام نداده است و فقط مخالفت با مولای خود کرده است بنا بر این اگر مولای او اجازه دهد ازدواج مزبور نیز مجاز می شود.

مستدل به مفهوم این روایت تمسک کرده و قائل شده است که هر جا که عصیان خداوند وجود داشته باشد باید قائل به فساد شد. واضح است که در تمامی اقسام فوق، عصیان خداوند وجود دارد و در نتیجه همه باطل است.

ص: ۲۱۰

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۴۷۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

پاسخ از آن این است که عصیان گناه تکلیفی است و گناه وضعی. مستدل تصور کرده است که عصیان در این روایت تکلیفی است و از این رو می گوید که هر جا عصیان تکلیفی بود چون دنبال آن عقاب است بنا بر این باطل است. این در حالی است که گناه عصیان، وضعی است یعنی عمل، قانونی نیست. اگر کسی با محارم خود ازدواج کند عصیان وضعی مرتکب شده است و عمل او قانونی نیست. بنا بر این اینکه امام علیه السلام می فرماید: انه لم يعص الله یعنی کار او خلاف قانون نیست و فقط شرط آن که اذن مولی است وجود ندارد بنا بر این اگر مولی اجازه دهد مشکل مرتفع می شود و مقتضی موجود و مانع مفقود است.

به بیان دیگر، امام علیه السلام در این حدیث با گناه سر و کار ندارد بلکه از عصیان وضعی سخن می گوید.

ممکن است کسی اشکال کند که این تفسیری که از روایت فوق کردید به چه دلیلی است و چرا چرا عصیان را بر عصیان وضعی حمل کردید نه تکلیفی.

در پاسخ می گوئیم: یک حدیث دیگر داریم که حدیث مزبور را تفسیر می کند:

زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ عَتِيدَهُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَدَخَلَ بِهَا ثُمَّ أُطِّلِعَ عَلَى ذَلِكَ مَوْلَاهُ فَقَالَ ذَلِكَ إِلَى مَوْلَاهُ إِنَّ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَإِنْ شَاءَ أَجَازَ نِكَاحَهُمَا ... فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّمَا أَتَى شَيْئًا حَلَالًا وَ لَيْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ وَ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَأَثِمَانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَ أَشْبَاهِهِ... (۱)

ص: ۲۱۱

۱- الاصول من الكافي، شيخ كليني، ج ۵، ص ۴۷۸، ط دار الكتب الاسلاميه.

بنا بر این حدیث می فرماید که عبد، خداوند را وضعا عصیان نکرده است بنا بر این سخن از عصیان تکلیفی نیست. این در حالی است که بحث ما در عصیان تکلیفی است. بله عبد عصیان تکلیفی کرده است زیرا می بایست از مولای خود اجازه می گرفت و عمل او حرام بوده است. بنا بر این از این روایت نمی توانیم بر ما نحن فیه تمسک کنیم.

بررسی کلام ابو حنیفه در نهی ۹۵/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی کلام ابو حنیفه در نهی

عده ای قائل هستند که نهی همواره دلالت بر فساد می کند و به حدیثی که در جلسه ی گذشته بیان کردیم استدلال می کنند که پاسخ آن را دادیم.

شیخ انصاری به روایت مزبور بر صحت بیع فضولی استدلال می کند.

ابو حنیفه و دو شاگرد ممتاز او به نام محمد بن حسن شیبانی (متوفای ۱۹۲) و ابو یوسف صاحب کتاب الخراج قائل هستند که نهی همواره دلالت بر صحت می کند چه در عبادات باشد و چه در معاملات.

صاحب کفایه ابتدا معاملات را بحث کرده و بعد عبادات را ولی ما اول عبادات را بیان می کنیم. البته کلام ابو حنیفه به شکل مبسوط در کتاب قوانین ذکر شده است.

ابو حنیفه در عبادات دو استدلال دارد:

استدلال اول اینکه کلمه ی صلاه و صوم، بر صلاه و صوم صحیح وضع شده است (ما نیز در سابق گفتیم که الفاظ عبادات بر صحیح وضع شده است) مضافاً بر اینکه اصل در استعمال حقیقت است. بنا بر این اگر شارع مقدس بفرماید: دعی الصلاه، مراد او نماز صحیح است و همچنین اگر از صوم یوم النحر، نهی کند مراد او روزه ی صحیح است.

ص: ۲۱۲

یلاحظ علیه: ما در مبحث اینکه اسامی عبادات بر چه چیزی وضع شده است گفتیم که مراد تام الاجزاء است. اما شرایط و عدم الموانع از حریم موضوع له خارج است. از آنجا که نماز تام الاجزاء به تنهایی مسقط قضاء و اعاده نیست پس نهی دلالت بر صحت نمی کند. زیرا اگر تام الاجزاء باشد ولی شرایط لازم مانند طهارت را نداشته باشد مسقط قضاء و اعاده نیست. بنا بر این هر صحیحی مساوی با صحت نیست. زیرا صحیح به معنای تام الاجزاء است ولی صحت در جایی است که شرایط و موانع آن هم رعایت شده باشد. بنا بر این تام الاجزاء بوده منظور ابو حنیفه را ثابت نمی کند.

الدلیل الثانی: نهی نیز مانند امر است و همان گونه که در امر، متعلق باید مقدور باشد (بنا بر این امر به پریدن به آسمان صحیح نیست) در نهی هم باید مقدور باشد.

مضافاً بر اینکه شارع مقدس از فاسد نهی نمی کند زیرا فاسد، خودش فاسد است بلکه شارع از صحیح نهی می کند بنا بر این باید عمل بعد از نهی، صحیح باشد و الا لازم می آید که نهی مولی سلب قدرت باشد و به بیان دیگر، نهی، موجب می شود که متعلق آن مقذور مکلف نباشد. نتیجه اینکه بعد از نهی، صلات و صوم ما صحیح خواهد بود.

یلاحظ علیه: صحیح به دو معنی است: صحیح شأنی و صحیح بالفعل. (این جواب در کفایه موجود است.)

صحیح شأنی آن است که امر به آن متعلق نباشد و صحیح بالفعل آن است که امر به آن متعلق باشد. در حدیث دعی الصلاه اگر مراد صحیح بالفعل باشد لازمه ی آن اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. زیرا صحیح بالفعل آنی است که فعلاً دارای امر باشد در نتیجه نمی تواند متعلق نهی باشد. بنا بر این مراد از آن صحیح شأنی است.

ص: ۲۱۳

این در حالی است که صحیح شأنی مسقط قضاء و اعاده نیست. زیرا اگر امر داشته باشد مسقط است و الا اگر امر نداشته باشد مسقط نمی باشد. بنا بر این کلام ابو حنیفه به معنای مسقط شأنی است و حال آنکه صحیح شأنی علامت مسقط بودن قضاء و عبادات نیست.

اما در معاملات می گوئیم که محقق خراسانی تسلیم کلام ابو حنیفه شده است و می گوید: در دو مورد با ابو حنیفه موافق هستیم و در یک مورد مخالف.

اما مخالف در جایی هستیم که نهی به سبب بخورد زیرا در این صورت متعلق نهی مقدر است و نهی با قدرت در این مورد سازگار است و نهی سبب سلب قدرت نمی شود.

اما اگر نهی به سبب مانند ملکیت بخورد و یا به سبب بخورد نهی در اینجا نهی دلالت بر صحت می کند و الا لازم می آید که نهی، سبب سلب قدرت شود. زیرا اگر بدون نهی صحیح باشد و با آمدن نهی، صحیح نباشد لازمه ی آن این است که نتوانم معامله ی صحیح را انجام دهم.

یلاحظ علیه: کلام محقق خراسانی را قبول نداریم و نهی هرگز دلالت بر صحت نمی کند حتی اگر متعلق به سبب باشد. زیرا الفاظ معاملات برای صحیح عند العرف وضع شده است نه بر صحیح عند الشرع. بین صحیح نزد عرف و صحیح نزد شرع، عموم و خصوص مطلق است. یعنی صحیح عند العرف ملازم با صحیح عند الشرع نیست مثلاً بیع خمر نزد عرف صحیح است ولی نزد شرع صحیح نیست. همچنین بیع مقرون به شرط مجهول نزد عرف صحیح است ولی نزد شرع صحیح نیست.

بنا بر این ما هم قبول داریم که بعد از آمدن نهی معامله ی مزبور صحیح است ولی مراد از این صحت، صحیح عرفی است نه صحیح شرعی. بنا بر این بعد از نهی، متعلق همچنان مقدر مکلف است. این در حالی است که ابو حنیفه در صدد اثبات صحیح شرعی است.

نتیجه اینکه نهی در هیچ مورد، دلالت بر صحت نمی کند.

المقصد الثالث: فی المفاهیم.

مقصد اول در مورد اوامر بود و مقصد ثانی در مورد نواهی و مقصد سوم در مورد مفاهیم است.

قبل الورد فی المقصود، نقدم امورا تمهیدیه

الامر الاول: از تقسیم های معروف، تقسیم مدلول به منطوق و مفهوم است.

بحث در این است که این دو، صفت مدلول است یا صفت دلالتی. زیرا گاه می گویند: هذا مدلول منطوقی و مدلول مفهومی و گاه می گویند: دلالة منطوقیه و دلالة مفهومیه.

به نظر می آید که آن دو وصف مدلول باشد زیرا آنچه فهمیده می شود بر دو قسم است: گاه آن را از خود کلام متوجه می شویم که به آن مدلول منطوقی می گویند و گاه آن را از کلام به دلالت مطابقی متوجه نمی شویم بلکه کلام، دارای خصوصیتی است که عقل آن را متوجه می شود بنا بر این به دلالت التزامی آن را متوجه می شویم که به آن مدلول مفهومی می گویند. مثلا کسی می گوید: ان سلمک زید اکرمه، که عقل می گوید: سلام کردن مدخلیت دارد بنا بر این اگر زید سلام نکرد نباید او را اکرام کرد.

آیت الله بروجردی این بحث را این گونه مطرح می کرد که در منطوق، اگر متکلم بخواهد کلام خود را انکار کند قاضی به او می گوید که تو به صراحت نطق کردی و نمی توانی آن را انکار کنی ولی اگر مفهوم را انکار کند از او پذیرفته می شود زیرا به آن نطق نکرده است و می تواند بگوید که آن خصوصیت را قصد نکرده بود.

البته مجازاً می‌توانیم بگوییم: دلالت منطوقیه او مفهومیه ولی در هر حال صفت مدول است نه دلالت.

چیزهایی نیز هست که نه منطوق است و نه مفهوم. مثلاً- انسان، کلی است و زید جزئی و این دو یعنی کلیت و جزئیت حکم عقل است و نه منطوق است و نه مفهوم و فقط عقل می‌کند که انسان قابل انطباق بر کثیرین است ولی زید چنین نیست.

الامر الثانی: در بسیاری از کتاب‌ها الفاظی وجود دارد که باید معنای آن اصطلاحات را بدانیم مانند: دلالت اشاره، دلالت تنبیهیه و امثال آن. محقق خراسانی به این امر اشاره نکرده است ولی در قوانین آمده است.

اصطلاحات مفاهیم ۹۵/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصطلاحات مفاهیم

بحث در امر دوم (۱) از امور مربوط به مفاهیم (۲) (۳) است. در این مبحث در مورد مفاهیم و اصطلاحاتی بحث می‌کنیم که با مفهومی که محط بحث ماست متفاوت می‌باشد.

مفهوم گاه بالمعنی الاعم است و گاه بالمعنی الاخص. گفتیم چیزی که به آن نطق شود به آن منطوق می‌گویند و اگر به آن نطق نشود و از قرائن آن را متوجه شویم به آن مفهوم می‌گویند و مراد از آن مفهوم بالمعنی الاعم است.

مفهوم بالمعنی الاعم اقسامی (۴) دارد:

۱. لازم بین بالمعنی الاخص. آن است که تصور ملزوم در فهم لازم و انتقال به لازم کفایت کند مانند عمی که وقتی گفته می‌شود سریع ذهن ما به سراغ بصر و دیدن می‌رود.

ص: ۲۱۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۹۳.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۵.

۲. لازم بین بالمعنی الاعم. این لازم نیز روشن است ولی نه به روشنی مرحله ی قبل. بلکه ابتدا باید ملزوم را تصور کنیم و همچنین لازم را تصور کنیم و بعد نسبت را تصور کنیم و بعد منتقل به لازم شویم. مثلاً انسانی در جایی نشسته است که چهار جد دارد اگر بخواهیم زوجیت اجداد اربعه را متوجه شویم اول باید زید را تصور کنیم بعد باید اجداد اربعه را تصور کنیم بعد این دو را به هم نسبت دهیم سپس به زوجیت اجداد اربعه منتقل شویم. در غیر این صورت هرگز با گفتن زید، به زوجیت

۳. لازم غیر بین. این لازم هرگز بین نیست بلکه باید بر آن اقامه ی برهان شود. مثلاً می گویند: العالم حادث که باید هم عالم را تصور کنیم و هم حادث را و حتی اگر این دو را به هم نسبت دهیم باز هم کافی نیست و باید برهان اقامه کنیم و این برهان یا برهان حدوث است که می گوید: العالم متغیر، و کل متغیر حادث، فالعالم حادث. یا برهان امکان است که می گوییم: هر ماهیتی و موجود امکانی، در حد ذات واجد وجود خودش نیست بلکه وجودش را از جای دیگر می گیرد (بر خلاف وجود واجب که وجودش را از خودش می گیرد) و چنین چیزی یقیناً باید حادث باشد.

هر سه مورد فوق از مفاهیم هستند و از لفظ متوجه نمی شوند ولی در عین حال، مفهوم مصطلح نیستند. مثلاً- اگر عمی را بگوییم از آن بصر را متوجه می شویم ولی نطق به بصر نکردیم و هکذا دو مورد دیگر.

گاه دلالت، اقتضاء است گاه دلالت تنبیه است و گاه دلالت اشاره و همه ی آنها در کتاب قوانین توضیح داده شده است و ما هر آنچه می گوئیم از کتاب قوانین اقتباس شده است.

دلالت اقتضاء عبارت است از: ما يتوقف عليه صدق الكلام او صحته عقلا او صحته شرعا. این دلالت را متوجه می شویم بدون آنکه متکلم به آن تنطق کند.

مثلا- رسول خدا (ص) خدا فرمود: رفع عن امتی تسعه و از جمله آنها خطأ و نسیان است و حال آنکه خطا و نسیان دنیا را پر کرده است. بنا بر این صدق کلام اقتضاء دارد که چیزی مانند عقاب یا آثار را در تقدیر بگیریم.

گاه صحت کلام عقلا متوقف بر چیزی است مانند: (وَسئَلِ الْقَرْيَةَ) (۲) که می دانیم در و دیوار نمی تواند سخن بگوید بنا بر این عقلا باید «اهل» را در تقدیر بگیریم.

گاه صحت کلام شرعا متوقف بر چیزی است مانند اینکه من به دیگری می گویم: اعتق عبدك عني یعنی غلام خود را از طرف من آزاد کن. این در حالی است که غلام مال اوست و معنا ندارد که از طرف من آزاد کند بنا بر این مفهوم آن این است که ابتدا غلام را به ملک من داخل کند و بعد او را آزاد کند.

اما الدلالة التنبهية: دو کلام داریم که اگر علت و معلول نباشند، کلام مزبور گسسته و بی ربط می شود. مثلا مردی خدمت رسول خدا (ص) رسید و گفت که هلاکت و اهلکت و آن اینکه با همسر من در ماه رمضان واقعه کردم. رسول خدا (ص) نیز فرمود: کفر یعنی کفاره بده. اگر بین این سؤال و جواب علت و معلولیت نباشد کلام مزبور بی معنی خواهد بود. بنا بر این بدون اینکه متکلم به علت و معلولیت تکلم کند ما آن را متوجه شدیم.

ص: ۲۱۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۵.

۲- یوسف/سوره ۱۲، آیه ۸۲.

اما الدلالة الاشارية: متکلم در این دلالت اصلاً آنچه را که فهمیده می شود را قصد نکرده است (بر خلاف دو قسم قبلی که متکلم آنچه که فهمیده می شود را قصد کرده است)

مثلاً خداوند در آیه ای می فرماید: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (۱) سپس در آیه ی دیگر می فرماید: (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (۲) یعنی ایام بارداری و شیردهی سی ماه است. از این دو آیه متوجه می شویم که مدت اقل الحمل شش ماه است. لذا زنی را نزد عمر آورده بودند که فرزندش را سر شش ماه به دنیا آورده بود و حکم به رجم او کرد. جریان به امیر مؤمنان علی علیه السلام رسید و حضرت به دو آیه ی فوق تمسک کرد و ثابت کرد که نباید رجم شود.

بنا بر این مقدار اقل الحمل را متوجه شدیم و حال آنکه متکلم به آن تکلم نکرده بود.

اما المفهوم بالمعنى المصطلح (۳): ابن حاجب (متوفای ۶۴۱) کتابی نوشته است به نام مختصر الاصول که قبل از معالم کتاب درسی بود و چهل شرح بر آن نوشته اند. سی و نه شرح را اهل سنت نوشته اند و یکی را علامه و شرح علامه بسیار ممتاز است و ابن حجر می گوید: شرح این رافضی خیلی از مشکلات مختصر الاصول را حل کرده است.

از کسانی که آن کتاب را شرح کرده است عضد الدین ایجی است و ایج نام منطقه ای در جنوب ایران است.

ابتدا باید عبارت ابن حاجب را متوجه شویم و بعد عبارت عضد الدین را بدانیم و متوجه شویم که کلام او اشتباه است و بعد کلام آیت الله بروجردی را در مورد آن بررسی کنیم.

ص: ۲۱۹

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۳.

۲- احقاف/سوره ۴۶، آیه ۱۵.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۷.

ابن حاجب در معنای مفهوم می گوید: المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق.

عضدی در شرح آن می گوید: مراد از (ما) حکم است و مراد از (غیر محل النطق) موضوعی است که گفته نشود و (محل النطق) موضوعی است که گفته شود. بنا بر این عبارت ابن حاجب چنین معنی می شود: مفهوم، آن حکمی است که اگر موضوعش گفته نشود مفهوم می شود ولی اگر موضوعش گفته شود منطوق می شود.

عبارت عضدی چنین است: ان المراد من الموصول هو الحكم فهو ان كان محمولا على موضوع مذکور فهو منطوق و ان كان محمولا على موضوع غیر مذکور فهو مفهوم.

عضدی اشتباه کرده است زیرا موضوع در مفهوم و منطوق یکی است. مثلا می گوئیم: زید ان سلم اکره که مفهوم آن عبارت است از اینکه زید ان لم تسلم لا تکره. بنا بر این نمی توان گفت که در مفهوم موضوع مذکور نیست ولی در منطوق، موضوع مذکور است.

گویا عضدی تصور کرده است که مفهوم و منطوق در حکم که اکرام است مشترک هستند و فرق آنها تفاوت در موضوع است. این در حالی است که در هر دو باید موضوع یکی باشد.

نقول (۱): منطوق و مفهوم در حکم مشترک هستند که همان وجوب است و البته یکی می گوید واجب است و دیگری می گوید واجب نیست. همچنین در موضوع نیز مشترک هستند و فرق آنها در شرط می باشد یعنی در اولی، زید سلم و دیگر زید لا- سلم است. سلم در محل نطق هست ولی لا سلم در محل نطق نیست. بنا بر این شرط اگر گفته شود منطوق است و اگر گفت نشود مفهوم است. عضدی به جای اینکه این فرق را در شرط پیاده کند آن را در موضوع پیاده کرده است.

ص: ۲۲۰

بنا بر این برای تصحیح عبارت عضدی می‌گوییم: ان المراد من الموصول هو الحكم فهو ان كان محمولا على شرط مذکور فهو منطوق و ان كان محمولا على شرط غير مذکور فهو مفهوم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ کلام آیت الله بروجردی (۱) در این مورد می‌رویم.

بحث های مقدماتی مفهوم ۹۵/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث های مقدماتی مفهوم

مفهوم گاه لغوی است و گاه اصطلاحی در جلسه ی گذشته درباره ی دلالت سیاقیه (۲) بحث کردیم گفتیم که هرچند نام آن مفهوم است ولی مفهوم لغوی است و هکذا بین لازم و غیر لازم. علت اینکه همه را جزء مفهوم می‌شماریم این است که مدلول ما گاه منطوقی است و گاه مفهومی و هیچ دلالتی از این دو عنوان خارج نیست. بنا بر این ناچار شدیم که معنای مفهوم را وسیع بگیریم و مفهوم را به مفهوم لغوی و اصطلاحی تقسیم کنیم. مفهوم لغوی بسیار زیاد است و هر چیزی که از کلام فهمیده می‌شود بدون اینکه متکلم به آن تکلم کند را شامل می‌شود.

اما مفهوم اصطلاحی که در علم اصول همان چیزی است که در الثالث بیان می‌کنیم.

الثالث فی تعریف المفهوم (۳):

ابن حاجب در تعریف مفهوم می‌گوید: ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و منطوق عبارت است از ما دل علیه اللفظ فی محل النطق.

ص: ۲۲۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۵.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۷.

عضدی که این عبارت را شرح کرده بود به اشتباه خیال می‌کرد که موضوع در مفهوم و منطوق دوتا است و در نتیجه گفت محل نطق را به معنای موضوع گرفته بود و تصور کرد که فرق مفهوم و منطوق در اختلاف در موضوع است.

ما در پاسخ گفتیم که موضوع در هر دو یکی است و فرق فقط در شرایط و قیود است.

الرابع: آیا روش قدماء با متأخرین یکی است یا فرق دارد؟

آیت الله بروجردی (۱) عبارت ابن حاجب را زیبا معنا کرده است و می فرماید: اگر چیزی که انسان می فهمد، متکلم به آن تکلم و تنطق کند به آن منطوق می گویند و اگر آن را متوجه شویم بدون اینکه متکلم به آن نطق کند به آن مفهوم می گویند. به همین دلیل اگر متکلم در دادگاه به شکل منطوق ادعایی کند راه فرار ندارد ولی اگر بگویند که مفهوم کلام او فلان چیز بوده است او راه فرار دارد و می تواند بگوید که آن را قصد نکرده بود.

علامه شرحی بر مختصر الاصول حاجبی دارد و این دو عبارت را تفسیر کرده است که می توان به آن مراجعه کرد.

محقق خراسانی مفهوم را به صورت دیگری تفسیر می کند و می گوید: حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیه المعنی. یعنی مفهوم یا جمله ی خبریه است یا انشائی مثلاً- اگر بگوییم: اذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود که مفهوم آن عبارت است از: اذا لم یکن الشمس طالعه فالنهار غیر موجوده. این یک جمله ی خبریه است. گاه جمله ی ما انشائی است مانند: زید ان سلم فاکرمه که مفهوم آن عبارت است از: زید ان لم یسلم فلا تکرمه.

ص: ۲۲۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۳۸.

ما یک کلمه ی (فی) را مقدر می کنیم و می گوئیم: تستبعه خصوصیه فی المعنی و با این کار اشکالاتی که بر کفایه وارد کرده اند حل می شود.

به هر حال معنی یک خصوصیتی دارد مثلا- گاه علت دارد مثلا سلام، علت برای تکریم است و اگر نباشد تکریمی در کار نیست. گاه خصوصیت، وصف است مانند اکرم العالم العادل که عادل وصف و خصوصیتی در معنی است.

نقول: تعریفی که ما ارائه می دهیم عبارت است از: حکم انشائی او اخباری لازم للمعنی المراد من اللفظ.

آیت الله بروجردی می فرماید: روش قدماء در اخذ مفهوم با روش متأخرین فرق دارد. قدماء می گویند که باید به قید: ان سلم اهمیت دهیم زیرا اگر این قید در کلام متکلم دخالت نداشته باشد لازم می آید که کلام او لغو باشد و می بایست فقط می گفت: اکرم زیدا. بنا بر این اگر سلام نباشد، حکم که اکرام هست نیز باید از بین برود.

اما متأخرین راه علمی و از راه علت منحصره وارد شده اند و گفته اند که ان سلم علت منحصره است و اگر علت از بین برود، معلول هم از بین می رود. بنا بر این راه قدماء از راه صون کلام الحکیم عن اللغویه است که با مذهب متأخرین متفاوت است.

نقول: به نظر ما راه قدماء منحصر به آن نبود و علاوه بر آن راه های متأخرین را نیز دنبال می کردند. در کتاب الذریعه تألیف سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) در باب مفهوم راه های متأخرین نیز وجود دارد مثلا- در فرق استثناء با مفهوم وصف می گوید: مولی گاه استثناء می کند و می گوید: لیس فی الغنم زکاه الا- السائمه که همه قائل به مفهوم هستند حال اگر بگویند: فی السائمه من الغنم زکاه در اینجا نیز باید قائل به مفهوم بود.

از این عبارت او مشخص می شود که او کاری به صون کلام المتکلم عن اللغویه ندارد.

راه دیگری که ارائه می کند این است که اگر متکلم می گوید: ان سلم زیدا فاكرمه در این عبارت، اکرام معلق به تسلیم شده است یعنی اکرام وابسته به تسلیم است (و معنای آن این است که اگر تسلیم از بین برود اکرام هم از بین می رود. از این عبارت علت منحصره فهمیده می شود).

راه سومی که نقل می کند عبارت است از تبادر یعنی از تمام جمل شرطیه، مفهوم تبادر می کند. بعد نقل می کند که فردی به عمر بن خطاب گفت: چرا ما در سفر نماز را شکسته بخوانیم و حال آنکه خداوند فرموده در سفر اگر از شمن بترسید نماز را شکسته بخوانیم: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (۱) بنا بر این اگر خوفی نباشد نباید نماز را قصر کرد. عمر در پاسخ گفت که من همین سؤال را از رسول خدا (ص) پرسیدم و حضرت فرمود که این هدیه ای از طرف خداوند است و در حال غیر خوف نیز باید نماز را قصر کرد. او از این داستان نتیجه می گیرد که مفهوم از جمله ی شرطیه به ذهن تبادر می کند.

بنا بر این سید مرتضی علاوه بر صون کلام المتکلم عن اللغویه سه راه دیگر را نیز ارائه می کند.

اضافه می کنیم که ابو الحسن بصری که معاصر با سید مرتضی است در کتاب (المعتمد فی اصول الفقه) در قضایای شرطیه چنین استدلال می کند که یک نفر به زید می گوید: یا زید! ادخل البيت ان دخل عمرو که معنای آن این است که ان لم یدخل عمرو، فلا تدخل انت. (ابو الحسن بصری متکلم است و اصولی نیست و معاصر با امیر مؤمنان علیه السلام است و دو قرن با ابو الحسن بصری که معاصر با سید مرتضی است تفاوت زمانی دارد).

ص: ۲۲۴

نتیجه اینکه این گونه نیست که قدماء فقط به صیانه کلام المتکلم عن اللغویه اقدام کرده باشند.

الخامس: هل النزاع فی باب المفاهیم صغروی او کبروی؟ (۱)

اینکه مفهوم حجت است یا نه از باب نزاع صغروی است یا کبروی.

ظاهر این است که نزاع کبروی است یعنی می‌گوییم: آیا مفهوم حجت است یا نه و حال آنکه در باطن، نزاع صغروی است یعنی آیا مفهوم داریم یا نه و الا اگر مفهوم باشد یقیناً حجت است.

حتی اگر قبول کنیم که مبنای قدماء همان چیزی است که محقق بروجردی قائل بود که عبارت است از صون کلام الحکیم عن اللغویه باز هم می‌توان گفت که بحث ما صغروی است زیرا مسلماً سلام زید مدخلیت در اکرام دارد ولی مقدار مدخلیت آن مشخص نیست که آیا مدخلیت در شخص حکم دارد یا در صنف حکم. شخص حکم این است که اگر سلام نباشد، این حکم موجود نیز نخواهد بود ولی دلیل بر این نیست که صنف حکم نیز نباشد و شاید اکرام به سبب علت دیگر مانند درس خواندن موجود باشد. اما اگر بگوییم که مدخلیت آن در شخص و صنف است اگر سلام نباشد، اصل حکم از بین می‌رود. بنا بر این اگر در شخص حکم مدخلیت داشته باشد مفهوم ندارد ولی اگر در صنف حکم مدخلیت داشته باشد مفهوم دارد.

بحث اخلاقی:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي بَرٍّ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ. (۲)

ص: ۲۲۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۴۲.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۴۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

حق خداوند بر بندگان این است که آنی که می دانند بگویند و الا چیزی نگویند. اگر کسی مسأله ای را نمی داند و بگوید نمی دانم این عیب نیست بلکه فخر می باشد. ما یک بار از آیت الله طباطبایی کلمه ی (أنا) را نشنیدیم ولی بسیار شنیدیم که می گفت: نمی دانم.

امام قدس سره نقل می کرد که آیت الله بروجردی تازه به قم آمده بود و منزل آیت الله صدر بود و من هم بودم. آقای صدر از آیت الله بروجردی سؤال کرد که چرا شما تسیحات ثلاثه را واجب می دانید در حالی که در صحیحه ی زراره آمده است که یکی کافی است. آیت الله بروجردی در جواب گفت: من از معارض فحص نکردم. (در نتیجه صحیحه ی زراره را ندیدم). این در حالی بود که او اسامی روایت را مانند اسامی فرزندانش حفظ بود و اگر در یک روایت جای روایت را پس و پیش می کردیم سریع می گفت که روایت مزبور مقلوب است.

بعد از فوت آقا سید ابو الحسن از نجف ده روایت با سند برای علماء قم فرستادند تا آنها را سندا و مضمونا معنا کنند و با این کار علماء قم را بیازمایند. تا این روایات به دست آیت الله بروجردی رسید در همان مجلس، سند آنها را بررسی کرد و سندهایی که مقلوب بود را مشخص کرد.

مباحث مقدماتی مفهوم و بحث مفهوم شرط ۹۵/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحث مقدماتی مفهوم و بحث مفهوم شرط

گفتیم که بحث ما در کبری نیست بلکه در صغری است یعنی آیا قضیه ی شرطیه مفهوم دارد یا نه و الا اگر مفهوم باشد یقینا حجت است.

ص: ۲۲۶

آیت الله بروجردی قائل بود مبنای متأخرین با مبنای قدامت متفاوت است و متأخرین قائل هستند که باید دید قید تا چه اندازه ای مدخلیت دارد اگر مدخلیت آن در شخص حکم است قضیه مفهوم ندارد و اگر مدخلیت آن در سنخ حکم است مفهوم دارد.

توضیح اینکه مفهوم به معنای الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء است. یعنی «ان سلم اکرمه و ان لم یسلم لا تکرمه».

گاه سخن از شخص حکم است و گاه سخن از صنف حکم. مثلا خانه را می خواهیم روشن کنیم. گاه آن را با شمع روشن می کنیم و گاه آن را با چراغ نفتی روشن می کنیم و گاه با چراغ برق. اگر خانه را با شمع روشن کنیم و شمع را بیروت ببریم، روشنی مقید به شمع را خارج کرده ایم ولی نمی توانیم ادعا کنیم که اصل روشنی را از بین برده ایم زیرا شاید چراغ نفتی هم در خانه روشن باشد. همچنین اگر چراغ نفتی را خارج کنیم، روشنی مقید به چراغ نفتی از بین می رود ولی ممکن است روشنی خانه با چراغ برق فراهم باشد.

إذا علمت هذا المثل نقول: در «ان سلّم اكرمه» سلام کردن تا چه حد در حکم که اکرام است مدخلیت دارد اگر در شخص حکم مدخلیت داشته باشد قضیه مفهوم ندارد زیرا ممکن است علت دیگری مانند اطعام کردن جانشین سلام کردن باشد اما اگر در صنف اکرام مدخلیت داشته باشد قطعاً رفتن تسلیم اکرام را به کلی از بین می برد.

خلاصه اینکه اگر سلام کردن نائب مناب داشته باشد یعنی شخص حکم از بین می رود و الا صنف حکم از بین می رود.

ص: ۲۲۷

مفهوم الموافقه شبیه مفهوم المخالفه است با این فرق که در مفهوم المخالفه اختلاف در کیف است ولی در مفهوم الموافقه اختلاف در کیف نیست. مراد از کیف همان ایجاب و قبول است. در مفهوم المخالفه اختلاف در کیف است یعنی «ان سلم زید اکرمه و ان لم تسلم لا- تکرمه» اما در مفهوم موافقت هر دو کیفا یکی هستند و مخالفت در کم است یعنی در جزئیت و کلیت با هم تفاوت دارند مانند: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ) (۱) و مفهوم موافق آن این است که به طریق اولی نباید آنها را زد و یا دشنام داد.

السابع: الشرط المحقق للموضوع

در قضایای شرطیه و هر قضیه ای که مفهوم دارد سه چیز لازم است: موضوع، شرط و جزاء. در زید ان سلم اکرمه، «زید»، موضوع است «ان سلم» شرط است و «اکرمه» جزاء می باشد.

اما اگر شرط ما با موضوع یکی باشد دیگر مفهوم ندارد یعنی در جایی که شرط محقق و ایجاد کننده ی موضوع است مانند: «ان رزقت ولدا فاختنه» این جمله ظاهرا سه تا است ولی باطنا دو تا بیشتر نیست زیرا رزق ولد با خود ولد یکی است. رزق ولد یعنی اینکه ولد داشته باشی. بنا بر این نمی توان گفت: «ان لم ترزق ولدا فلا تختنه»

و من هنا يعلم که در آیه ی نبأ مفهوم وجود ندارد: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نادِمِينَ) (۲)

بنا بر این مفهوم آن این نیست که اگر فاسق نیامد تبین نکنید زیرا وقتی فاسقی نیامد دیگر موضوعی برای تبین باقی نمی ماند. (البته مراد مفهوم شرط است نه مفهوم وصف که «فاسق» می باشد.)

ص: ۲۲۸

۱- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۳.

۲- حجرات/سوره ۴۹، آیه ۶.

بنا بر این اگر شرط غیر از موضوع باشد مفهوم دارد ولی اگر عین آن است و به عبارت دیگر، محقق موضوع است دیگر مفهومی وجود ندارد.

إذا علمت ذلك فاعلم ان الكلام يقع في فصول:

الفصل الاول في القضايا الشرطيه

بحث در این است که آیا جملات شرطیه دلالت بر مفهوم دارند یا نه. یعنی آیا دلالت بر «الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء» دارند یا نه. (مخفی نماند که این معنای مفهوم اصطلاحی است و با مفهوم لغوی فرق دارد. مفهوم لغوی چیزی است که فهمیده می شود ولی به آن تکلم نمی شود و در سابق در مورد آن صحبت کردیم. البته مفهوم اصطلاحی هم از قبیل مفعول لغوی است زیرا متکلم به آن مفهوم تکلم نکرده است ولی دایره ی آن ضیق تر می باشد).

محقق خراسانی در کفایه برای اینکه قضایای شرطیه مفهوم دارد پنج دلیل اقامه کرده است.

الدلیل الاول: التبادر

اگر بگویند: «ان سلم زید اکرمه» از آن تبادر می کند که «ان لم یسلم فلا تکرمه»

محقق خراسانی به این دلیل اعتراض می کند که معنای تبادر این است که جمله ی شرطیه وضع شده است برای «الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء» حال اگر «الثبوت عن الثبوت» باشد ولی «الانتفاء عند الانتفاء» نباشد باید چنین قضایایی مجاز باشد مانند: «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» یعنی عاصمیت آب با کر است. که دلیل بر «الانتفاء عند الانتفاء» ندارد زیرا اگر کر نباشد و قلیل باشد ولی اتصال به ماده داشته باشد باز هم اعتصام دارد و با ملاقات نجس، نجس نمی شود. بنا بر این این گونه عبارات باید مجاز باشد زیرا فقط «الثبوت عند الثبوت» را دارا است.

همچنین گودال آبی است که قلیل است ولی بر آن باران می بارد این آب اگر کر هم نشود باز هم منجس نمی باشد. بنا بر این کلام امام علیه السلام در حدیث فوق باید مجاز باشد. نتیجه اینکه ادعای تبادل صحیح نمی باشد و الا قضایایی که فاقد مفهوم است باید مجاز باشد.

الدلیل الثانی: الانصراف

قضیه منصرف به علت منحصره است. در «زید ان سلم فاکرمه» انصراف به این دارد که اکرام منحصر به سلام کردن زید است. اگر علت، منحصره باشد دیگر نائب مناب ندارد. علت انصراف به علت منحصره این است که علت منحصره از غیر منحصره اکمل می باشد زیرا تکک علت، قوی تر در علت است ولی اگر نائب داشته باشد این علامت آن است که علت آن کامل نیست.

یلاحظ علیه:

اولاً: منحصر بودن و یا نبودن در علت مدخلیت ندارد. مثلاً امام جماعتی که نائب ندارد و امام جماعتی که نائب دارد هر دو در رتبه ی علت یکسان هستند و اولی اکمل از دومی نیست. علت اگر باشد در علت کامل است و معنا ندارد علت یکی کامل تر از دیگری باشد.

ثانیاً: انصراف به سبب یکی از دو علت است: کثره الاستعمال یا کثره الوجود. این در حالی است که علت منحصره جزء هیچ یک از این دو نیست. یعنی هیئت جمله ی شرطیه این گونه نیست که در منحصره بیشتر استعمال شده باشد تا غیر منحصره

الدلیل الثالث: التمسک بالاطلاق

هیئت جمله ی شرطیه اطلاق دارد. محقق خراسانی اطلاق را به سه گونه بیان کرده است (البته این سه گونه در کفایه از هم تفکیک نشده است)

ص: ۲۳۰

اولین بیان: هیئت جمله‌ی شرطیه در مقام بیان علت است یعنی می‌خواهد علت اکرام را بیان کند. اگر علت آن منحصر باشد، تمام مقصود بیان شده است اما اگر غیر منحصره باشد باید از آن هم سخن به میان بیاید مثلاً مولی باید بگوید: «ان سلم زید او اطعمک فاكرمه» بنا بر این اینکه متکلم که در مقام بیان است فقط یک علت را ذکر کرده است نه دومی را از آن متوجه می‌شویم که همانی که بیان شده است علت منحصره می‌باشد.

البته گاه متکلم در مقام بیان نیست مانند اینکه پزشکی انسان را در خیابان می‌بیند و مشاهده می‌کند که چهره‌ی انسان زرد است و می‌گوید که باید دارو مصرف کنی. پزشک در این حال در مقام بیان نیست و در نتیجه نمی‌توان هر دارویی را از داروخانه گرفت و مصرف نمود. اما اگر در مطب خود نسخه بنویسد او در مقام بیان است.

وجوب نفسی و غیره نیز در حکمی که برای هیئت شرطیه گفتیم مشترک است. وجوب نفسی چیزی است که برای خودش واجب شده است و واجب غیره برای غیر خود واجب شده است. حال متکلم گفته است: «توضاً» و من نمی‌دانم وجوبش غیره است یا نفسی در اینجا می‌گویند که بر واجب نفسی حمل می‌شود زیرا اگر واجب غیره بود متکلم می‌بایست بگوید: «توضاً للصلاه» و از این اینکه بخش دوم آن را نگفته است از آن وجوب نفسی را متوجه می‌شویم یعنی باید وضو گرفت چه نماز واجب باشد یا نه.

بنا بر این از اینکه متکلم حکیم و در مقام بیان است و در جمله‌ی شرطیه فقط یک علت را بیان کرده است از آن متوجه می‌شویم که تسلیم، علت منحصره در آن است.

خلاصه اینکه مفهوم باید سه مرحله را طی کند:

۱. ابتدا باید ملازمه را طی نماید یعنی در واقع آن دو ملازم هم باشند بنا بر این قضایای اتفاقیه خارج می شود مانند: «خرجت فاذا زید بالباب»

۲. دوم اینکه ملازمه باید به نحو ترتیب باشد یعنی علیت و معلولیت در کار باشد. از این رو جایی که ملازمه هست ولی علیت و معلولیت نیز خارج می شود مانند: «کَلِمَا طَالَ النَّهَارُ قَصُرَ النَّهَارُ وَ كَلِمَا طَالَ النَّهَارُ قَصُرَ اللَّيْلُ» این دو هر کدام معلول برای علت ثالثه هستند.

۳. سوم اینکه باید منحصره باشد.

محقق خراسانی قائل است که از اطلاق کلام متکلم هر سه فهمیده می شود بنا بر این باید قائل به مفهوم در جمل شرطیه شویم. ان شاء الله در جلسه ی بعد اشکال این استدلال را ذکر می کنیم.

مفهوم جمله ی شرطیه ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم جمله ی شرطیه

صاحب کفایه در تقریر اطلاق به بیان اول استدلالی را ذکر می کند و آن اینکه علت، گاه منحصر است و گاه غیر منحصر. اگر مولی یک علت آن را بیان کرده باشد و فرموده باشد: «ان سلم زید فاکرمه» اگر علت موجود، منحصر باشد فیها و الا اگر منحصر نباشد سؤال می کنیم که چرا مولی عدل آن را ذکر نکرده و فرموده است: «ان سلم زید او اطعمک فاکرمه» بنا بر این از این عدل آن را ذکر نکرده است متوجه می شویم که علت مذکور منحصره است.

بنا بر این هیئت جمله ی شرطیه در جامع که همان لزوم ترتیبی (علی و معلول) است استعمال نشده است بلکه در فرد استعمال شده است. این جامع دو فرد دارد که یکی از آنها منحصر است و یکی منحصر. اگر منحصر را اراده کرده است مشکلی نیست ولی اگر غیر منحصر را اراده کرده است در بیان خود کوتاهی کرده است زیرا علت دیگر که عدل آن است را ذکر نکرده است.

ص: ۲۳۲

بعد این مورد را به واجب نفسی و غیره تشبیه می کند. واجب نفسی آن است که برای خودش واجب شده است ولی واجب غیر برای غیر واجب شده است. حال اگر مولی بگوید: «توضاً» اگر این واجب، نفسی باشد اشکالی نیست ولی اگر واجب مزبور غیر باشد مولی کوتاهی کرده است زیرا می بایست می گفت: «توضاً للصلاه». بنا بر این از اینکه «للاصلاه» را نگفته است مشخص می شود که مراد او واجب نفسی بوده است.

بعد صاحب کفایه دو اشکال مطرح می کند که اشکال اول آن مهم نیست و آن اینکه می گوید: اطلاق در معانی اسمیه است نه معانی حرفیه. این کلام صحیح نیست زیرا اطلاق در هر دو وجود دارد.

سپس در اشکال دوم اشکال خوبی را مطرح می کند و آن اینکه بین ما نحن فیه و بین واجب نفسی و غیره فرق است. در واجب نفسی و غیره اگر نظر مولی بیان واجب غیره است حتماً باید «للمصلا» را بگوید. زیرا واجب غیره برای غیر واجب شده است و اگر مولی در مقام بیان واجب غیره است نمی تواند بگوید: «توضاً» و سکوت کند. بنا بر این ما در واجب نفسی و غیره کلام مستدل را قبول داریم ولی در ما نحن فیه چنین نیست و علت چه منحصر باشد و چه نباشد اگر مولی عدل آن را نگفته باشد مشکلی ایجاد نمی شود زیرا لازم نیست اگر انسان علتی را بیان کرده است نائب و علت دیگر را نیز ذکر کند.

به بیان دیگر، حقیقت واجب غیره متصل به غیر است ولی در علت غیر منحصره چنین نیست که وابسته به علت دیگر باشد و مولی می تواند علت دیگر را نگوید.

تقریر اطلاق به بیان دوم: فرق آن با بیان قبلی در این است که در اولی، مصبّ اطلاق هیئت جمله بوده است ولی در اینجا مصبّ اطلاق خود شرط که «سلم» است می باشد.

اگر شیء علت منحصره باشد مطلقاً مؤثر است چه همراه او شیء دیگری باشد یا نه. مثلاً کریت، اگر علت منحصره باشد، مطلقاً موجب عاصمیت می شود چه چیزی با آن باشد یا نه ولی اگر غیر منحصره باشد در صورتی مؤثر است که علت دیگری قبل از آن نباشد مثلاً آب قلیل هنگامی عاصم است که متصل به منبع نباشد و یا زیر باران نباشد.

اذا علمت هذا نقول: ظاهر کلام امام علیه السلام که می فرماید: «الماء اذا بلغ قدر كز لم ينجسه شيء» و یا ظاهر کلام متکلم که می گوید: «ان سلم زید فاکرمه» این است که مطلقاً مؤثر است زیرا اگر غیر منحصر بود مقارن آن نیز می آمد و می بایست گفت: «ان سلم زید او اطعمک فاکرمه»

محقق خراسانی می فرماید: این کلام صحیح است ولی به شرط اینکه متکلم در مقام این باشد که بگوید علتی که بیان کرده است مطلقاً مؤثر است ولی از کجا می توان ثابت کرد که متکلم در چنین مقامی است؟ نوع مردم در هنگام حرف زدن به این فکر نیستند که علت منحصره را بیان کنند.

تقریر اطلاق به بیان سوم: این تقریر چیز جدیدی نیست در واقع بخشی از آن از بیان اول و بخشی از آن از بیان دوم گرفته شده است. یعنی مصبّ اطلاق در این بیان همان «سلم» است که در بیان دوم بود و از بیان اول نیز تشبیه را اخذ کرده است و می گوید: اگر واجب، تعیینی باشد فقط ذکر یک شیء مانند «صمّ ستین یوما» کافی است ولی اگر تخییری باشد باید مقارن آن را نیز بگوید مانند: «صمّ ستین یوما او اطعم ستین مسکینا». بنا بر این اگر مولی در مقام بیان واجب تخییری باشد و فقط یک لنگه را بیان کند در کلام خیانت کرده است زیرا شنونده آن را بر واجب تعیینی حمل می کند.

اذا عرفت هذا المثال اگر متکلم بگوید: «ان سلم زید فاکرمه» کلام او حمل بر واجب تعیینی می شود نه تخییری.

جواب آن همان است که قبلاً گفتیم و آن اینکه بین مشبه به و مشبه فرق است. اگر مولی در مقام واجب تعیینی باشد و بگوید: «اذا افطرت فصم ستین مسکینا» و در مقام واجب تخییری باشد در کلام کوتاهی کرده است و مولای حکیم چنین کاری نمی کند.

اما در ما نحن فیه چنین نیست زیرا اگر علت منحصره باشد همانی که گفته است کافی است و اگر علت، غیر منحصره باشد و مولی فقط یک علت را بگوید باز در کلام خیانت نکرده است زیرا لازم نیست که تمام علت ها را بگوید.

نقول: ما از هر سه اطلاق یک جواب می دهیم و آن اینکه اطلاق دو مرحله ای است. یک مرحله این است که «ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع» مثلاً- مولی گفته است اعتق رقبه و نمی دانیم که رقبه ی مؤمنه را گفته است یا کافره هم می شود. در اینجا می گوئیم که کلام مولی اطلاق دارد. مرحله ی دیگر آن این است که هم ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع و هم اینکه نائب مناب هم ندارد.

بنا بر این اگر شک کنیم که آیا آنچه بیان شده است تمام الموضوع است یا جزء الموضوع در اینجا می توان به اطلاق تمسک کرد و آن اینکه مولی در مقام بیان است و اگر قرار بود چیز دیگری هم در حکم او دخالت داشت بیان می کرد. بنا بر این سلام کردن زید تمام الموضوع برای اکرام کردن است و دیگر خم شدن او لازم نیست.

اما مرحله ی دوم چنین نیست یعنی نمی توانیم از اینکه سلام کردن زید تمام الموضوع است متوجه شویم که جانشین هم ندارد زیرا معمولا متکلمین در جملات انشائیه ناظر به اولی هستند نه دومی. بله اگر متکلمی در مقام بیان علت منحصره باشد از آن علت منحصره استفاده می شود ولی غالبا متکلمین در مقام بیان چنین چیزی نیستند.

الوجه السادس: دلیل ششم بر مفهوم داشتن جمله ی شرطیه:

این دلیل از مرحوم آیت الله بروجردی است: ان مقتضى الترتب العلى على المقدم ان يكون المقدم بعنوانه الخاص عله و هو محفوظ عند ما كانت العله منحصره و لو لم يكن كذلك لزم استناد الثانى الى الجامع بينها بامتناع استناد الواحد الى الكثير. (البته این عبارت از ماست)

توضیح اینکه: اگر یک شیء یک علت داشته باشد مثلا روشن شدن خانه فقط با شمع باشد در اینجا عنوان شمع، در روشنی مؤثر است ولی اگر روشن شدن خانه سه علت داشته باشد که عبارت باشند از: شمع، چراغ نفتی و چراغ برق، در اینجا باید گفت که مؤثر، جامع بین آنها است چون روشنی واحد است و «لا يصدر الواحد الا من الواحد» بنا بر این اگر روشنی واحد است علت آن هم باید واحد باشد که همان جامع بین آن سه می باشد که همان انرژی حرارتی می باشد.

اذا عرفت هذه المقدمة مرحوم بروجردی می گوید که به استناد محقق خراسانی گفتم که ظاهر «ان سلم» این است که بعنوانه مؤثر است یعنی علت، منحصره است. زیرا اگر علت، غیر منحصره باشد طبق قانون «لا يصدر الواحد الا من الواحد» نباید بعنوانه مؤثر باشد بلکه باید جامع بین آنها ذکر می شد. و چون ظاهر قضیه این است که سلام، بعنوانه مؤثر است پس علت منحصره می باشد.

سپس می افزاید: استاد من در جواب گفت که با این مسائل فلسفی بپرداز مسائل عرفی نمی خورد.

ما به آیت الله بروجردی عرض می کنیم که این قاعده که فلاسفه گفته اند را نباید در اینجا پیاده کرد. قاعده ی مزبور در مورد بسط من جمیع الجهات که خداوند است معنا دارد که از او جز واحد صادر نمی شود. بنا بر این اگر قاعده ی مزبور صحیح باشد در حق خداوند است. نه در مسائلی مانند ما نحن فیه که از جمیع جهات کثیر است. شمع، چراغ نفتی و چراغ برقی همه کثیر هستند.

نباید در علم اصول، مسائل فلسفی را داخل کرد.

خلاصه اینکه تا اینجا دلیلی بر مفهوم داشتن قضیه ی شرطیه نداشتیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

مفهوم جمله ی شرطیه ۹۵/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم جمله ی شرطیه

بحث در مفهوم جمله ی شرطیه است. محقق خراسانی برای مفهوم داشتن جمله ی شرطیه چند استدلال آورده است. استدلال سوم ایشان تمسک به اطلاق است. ایشان برای اطلاق چند بیان داشت و اکنون به سراغ بیان چهارم می رویم که از محقق نائینی می باشد.

بیان ایشان این است که اگر در جمله، شرط همان موضوع باشد و چیز اضافه ای نداشته باشد، شکی نیست که مفهوم ندارد مانند: «ان رزقت ولدا فاختنه»

اما اگر شرط، زائد بر موضوع بود مانند: «زید ان سلم فاکرمه» که موضوع زید است و شرط چیزی اضافه بر موضوع است که همان سلام کردن زید است. این جمله دارای مفهوم است یعنی اگر سلام نباشد نه شخص حکم است نه صنف حکم. (مراد از صنف حکم، مطلق وجوب اکرام است نه خصوص اکرام مقید به سلام تا شخص حکم باشد). بنا بر این اگر متکلم این شرط را فقط ذکر کرد و شرط دیگری را نیاورده است از آن استفاده می شود که آن شرط، سبب منحصر است.

ص: ۲۳۷

یلاحظ علیه: این به همان بیان محقق خراسانی بر می گردد و جوابی که دادیم بر ایشان نیز وارد است و آن اینکه اطلاق دو معنی دارد: یک معنای آن عبارت است از اینکه «ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع» و دوم اینکه: «ما وقع تحت دائرة الحكم علت منحصره است و علت دیگری وجود ندارد.» اطلاق، اولی را ثابت می کند یعنی سلام جزء الموضوع نیست بلکه تمام الموضوع می باشد و دیگر دست دادن و معانقه لازم نیست اما اینکه علت منحصره است یا نه را ثابت نمی کند مگر اینکه متکلم دارای مقام خاصی باشد که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

فرق است بین اینکه شرط، علت باشد و بین اینکه جزاء مربوط به شرط باشد. گاه شرط علت برای جزاست که در این صورت مسلماً دلالت بر مفهوم نمی کند «ان شربت السقمونیا یسهل لك الصفاء». این جمله دلالت ندارد که اگر آن دارو را نخوردی علت دیگری برای پاک کردن صفراء وجود ندارد.

و گاه جزا مربوط به شرط است مانند: «ان سلم زید فاکرمه» که اکرم معلق و مربوط به سلام است یا مانند: «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» در این صورت، جمله مفهوم دارد زیرا اگر جزاء به چیز دیگری مربوط بود متکلم آن را بیان می کرد. بنا بر این نه تنها شخص حکم از بین می رود بلکه سنخ حکم نیز از بین می رود.

یلاحظ علیه: اگر متکلم در مقام بیان این باشد که هم بگوید: موضوع، جزء ندارد و هم اینکه شرط، جانشین ندارد حق با محقق بروجردی است. اما از کجا می توانیم احراز کنیم که متکلم در آن دو مقام است؟ یعنی از کجا متکلم می خواهد بگوید که سلام، کافی است و همچنین سلام، جانشین نیز ندارد؟ متکلم غالباً در مقام بیان مقام اول است نه مقام دوم.

نقول: به نظر ما در چند مقام می توان قائل به مفهوم بود:

اول اینکه شرط ما از قبیل ضدینی باشد که شق سومی ندارد. مانند: «ان سافرت قصر» واضح است که انسان یا مسافر است یا حاضر و شق سومی وجود ندارد. چنین جمله ای مفهوم دارد و عرف می گوید که اگر واقعا قصر نماز مال همه ی مکلفین بود چرا مولی آن را مقید به سفر کرده است؟ بنا بر این شق دیگر آن که حاضر است این حکم را ندارد.

مثال دیگر: «المستطیع یحج» انسان یا مستطیع است یا غیر مستطیع بنا بر این اگر حکم روی استطاعت آمد از آن معلوم می شود که حکم مخصوص مستطیع است و اگر انسان مستطیع نبود حکم مزبور در مورد او جاری نیست.

مثال دیگر: بخاری نقل می کند «لیس لعرق ظالم حق» که از آن مشخص می شود که عادل ریشه اش حق است. اگر ظالم و عادل در این حکم یکسان بودند پس چرا رسول خدا (ص) فقط آن را در خصوص ظالم بیان کرد.

فروع:

الفرع الاول: من زمینی از زید خریدم و در آن درختکاری کرد و متأسفانه ورشکست شدم. فقهاء می گویند که اگر عین مفلس باقی باشد صاحب عین بر آن اولی از سایر غرماء است و سایر غرماء باید به سراغ سایر اموال بروند. در اینجا بایع می گوید که زمین را به من بده و چون فرد در آن زمین درختکاری کرده است باید درخت ها را بفروشند و قیمت آن را به مفلس دهند زیرا رسول خدا (ص) می فرماید: «لیس لعرق ظالم حق» ولی درختکار ظالم نیست از این رو باید قیمت درخت ها را به او پس داد.

ص: ۲۳۹

الفرع الثانی: من زمینی را از دیگری برای کاشتن و مضارعه اجاره کرده ام. غالباً در آخر شهریور زراعت را درو می کنند ولی به دلیل شرایط آب و هوا زراعت دیرتر به ثمر رسیده. صاحب ملک در اینجا نمی تواند کشاورز را مجبور به چیدن زراعت کند و باید صبر کند که زراعت برسد زیرا عرق کشاورز ظالمانه نیست. غایه ما فی الباب برای جمع بین الحقین کشاورز باید مبلغی را به صاحب زمین بپردازد.

الفرع الثالث: دو نفر زمینی را با هم شریک هستند. شریک اگر بخواهد زمین را به دیگری بفروشد شریک اولی مقدم است. حال، شریک مزبور بدون اینکه به شریک خود خبر دهد سهم خود را به دیگری فروخته است. مشتری هم آمده است و در زمین درخت کاشته است. شریک دیگر از حق شفعه استفاده کرده و زمین را از مشتری تحویل گرفته است ولی او باید ثمن درخت را به مشتری بدهد زیرا او در حالی که مالک بوده است در آنجا درخت کاشته است و گفتم که «لیس لعرق الظالم حق» و او ظالم نبوده است.

همه ی این فروع در مورد ضدانی بود که شق ثالثی ندارند.

الثانی: دومین جایی که باید قائل به مفهوم در جمله ی شرطیه شویم در جایی است که متکلم در مقام بالای است و هم در مقام بیان این است که شرط، جزء ندارد و تمام الموضوع است و هم اینکه شرط، نائب مناب ندارد. اگر چنین مقامی را احراز کردیم قائل به مفهوم می شویم.

مثلاً اگر فردی از امام علیه السلام پرسد: «ما هو السبب لعاصمیه الماء» یعنی چه چیزی آب را از نجس شدن حفظ می کند. این سؤال علامت آن است که سؤال کننده هم از سبب تام و هم از نائب مناب آن سؤال می کند. حال اگر امام علیه السلام پاسخ دهد: «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» باید گفت که کر، نائب مناب ندارد. بنا بر این اگر در روایتی دیدیم که اگر آب قلیل منبع داشته باشد آن هم عاصم است یا اگر آب قلیل زیر باران قرار گیرد پاک می شود و نجس نمی باشد. مجبوریم بگوییم که مفهوم فوق، تخصیص خورده است.

اشباهی که گاهی شده است این است که امام علیه السلام روایات مزبور را در مقام فوق نگفته است بلکه این کلام را در مورد آب قلیل بیان فرموده است. زیرا سؤال شده است که آب قلیلی است که جنب در آن غسل می کند سگ بر آن لب می زند و گاه نجاستی وارد آن می شود آیا آن آب نجس است یا نه (زیرا در سابق گودال هایی می کنند و باران که در آن جمع می شد همه از آن استفاده می کردند.) و امام علیه السلام روایت فوق را بیان می فرماید. یعنی اگر آب قلیل به حد کر باشد نجس نمی شود. مسلماً این مفهوم تخصیص نخورده است زیرا سخن امام علیه السلام در خصوص آبی است که مسدود است و به منبع متصل نیست

متن روایت چنین است:

عِدَّةٌ مِنْ أَضْيَاحِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَاءِ الَّذِي تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تَلْعُ فِيهِ الْكِلَابُ وَ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ. (۱)

بنا بر این مفهوم آن این است که اگر آب قدر کر نباشد، همه چیز آن را نجس می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ دو روایت می رویم که امام علیه السلام در آنها از مفهوم استفاده کرده است.

مفهوم شرط ۹۵/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم شرط

گفتیم که در دو مرحله قائل به مفهوم هستیم.

ص: ۲۴۱

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۳، ص ۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

یک مورد در جایی است که قضیه ی ای که در منطوق است از باب ضدانی باشد که شق سومی ندارد مانند مسافر و حاضر و یا مستطیع و غیر مستطیع.

اشکال نشود که بنا بر این باید در «زید ان سلم فاکرمه» نیز باید قائل به مفهوم بود زیرا انسان یا سلام می کند و یا نمی کند و شق ثالثی ندارد. زیرا در پاسخ می گوئیم: بحث در ضدین است و مثال فوق که وجود و عدم است از باب متناقضین می باشد. ضدین عبارت است از «امران وجودیان لا یجتمعان فی امر واحد بینهما غایه الخلاف»

دومین مورد در جایی است که متکلم هم در مقام بیان تمام الموضوع است و هم در مقام بیان تمام علل یعنی می خواهد بگوید که علت مزبور جانشینی ندارد.

روایتی وجود دارد که سائل از امام صادق علیه السلام سؤالی می پرسد و امام علیه السلام به کلامی از امیر مؤمنان علی علیه السلام استناد می کند. استناد حضرت به کلام امام علی علیه السلام هنگامی صحیح است که کلام امیر مؤمنان مفهوم داشته باشد و از آن استفاده می شود که امیر مؤمنان نه تنها در مقام بیان این بود که موضوع، جزء ندارد بلکه در مقام بیان تمام علت نیز بوده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي الْمُرَادِيَّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الشَّاهِ تَذْبِيحٌ فَلَمَّا تَتَحَرَّكَ وَ يُهْرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيطٌ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيًّا عَ كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكَضَتِ الرَّجُلُ (پا را تکان دهد) أَوْ طَوَفَتِ الْعَيْنُ (چشمش را به هم بزند) فَكُلْ. (۱)

ص: ۲۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۴، ص ۲۴، ابواب الذبائح، باب ۱۲، شماره ۲۹۸۹۳، ح ۱، ط آل البيت.

نکته ای ادبی: هر چیزی که در بدن انسان اثنان است با آن معامله ی مؤنث می شود به همین دلیل در روایت فوق با «رِجْل» معامله ی مؤنث شده است. ابن حاجب منظومه ای در مورد مؤنثات سماعیه دارد که حدود بیست و یک بیت است و در آن به این نکته اشاره می کند.

مفهوم عبارت بالا این است که اگر غنم با پایش لگد نزنند و یا چشمش را بر هم نزنند از آن نباید خورد. زیرا این علامت آن است که حیوان قبل از ذبح مرده بود.

روایت امام علی علیه السلام چنین است:

عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُتَّى الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَّكَتَ فِي حَيَاةِ شَاهٍ فَرَأَيْتَهَا تَطْرَفُ عَيْنَهَا أَوْ تُحَرِّكُ أُذُنَيْهَا أَوْ تَمْصَعُ بِذَنَبِهَا (دمش را تکان دهد) فَادْبَحْهَا فَإِنَّهَا لَكَ حَلَالٌ. (۱)

نقول: وقتی امام صادق علیه السلام به مفهوم روایت امیر مؤمنان علی علیه السلام تمسک می کند این علامت آن است که امام علی علیه السلام در مقام بیان تمام الموضوع بوده است و اینکه موضوع، جانشینی ندارد.

اضافه می کنیم که علماء غالباً در علم اصول در مورد مفهوم داشتن قضایای شرطیه و عدم آن بحث می کنند ولی در فقه غالباً معتقد هستند که قضایای شرطیه دارای مفهوم می باشد و مطابق آن فتوا می دهند. این نشان می دهد که قضایای شرطیه در مقام بیان تمام علل می باشد و الا مفهوم نخواهد داشت.

ص: ۲۴۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۴، ص ۲۳، ابواب الذبائح، باب ۱۱، شماره ۲۹۸۹۰، ح ۵، ط آل البیت.

التنبیه الاول: اگر می گوئیم قضیه ای مفهوم دارد یا نه مراد، انتفاء شخص حکم نیست بلکه مراد ارتفاع نوع (صنف) حکم است و الاشکی نیست که شخص حکم از بین می رود. مثلاً اگر متکلم اگر بگوید: «زید ان سلم فاکرمه» و زید هم سلام نکرد قطعاً وجوب اکرامی که وابسته به سلام زید بود از بین رفته است. بحث در این است که آیا مطلق وجوب هم از بین رفته است و حتی وجوبی که ممکن است سبب آن اطعام باشد نیز از بین رفته است یا نه؟ مثلاً در حدیث «اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء» مسلم است که اگر ماء از کریت بیفتد آن عاصمیتی که وابسته به کریت بود از بین می رود ولی بحث در این است که عاصمیتی که ممکن است سبب دیگری داشته باشد مانند اتصال ماء قلیل به منبع یا زیر باران قرار گرفتن آب قلیل آن هم مرتفع می شود یا نه؟

قائل به مفهوم می گوید که علاوه بر شخص حکم، صنف حکم هم رفته است ولی قائل به عدم مفهوم می گوید که هرچند شخص از بین رفته است ولی ممکن است صنف حکم به سبب وجود علت دیگری باقی مانده باشد.

سپس صاحب کفایه بعد از کلام فوق از تمهید القواعد شهید ثانی مطلبی نقل می کند هرچند نام او را نمی برد. (کتاب تمهید القواعد حاوی چهارصد قاعده است که دویست قاعده ی فقهی را از ادبیات و دویست قاعده ی دیگر را از روایات و آیات استفاده کرده است) در آنجا می گوید: اگر کسی بگوید: «وقف لاولادی الفقراء»، بعد از اینکه اولاد آنها غنی شدند وقف به آنها نمی رسد و این به سبب اخذ به مفهوم است. همچنین است اگر بگوید: «نذرت هذه المزرعة لاولادی الفقهاء»

نقول: کلام فوق از یک نظر صحیح است و آن اینکه هنگامی که اولاد، غنی شدند نه وقف به آنها می رسد نه نذر ولی باید دید که این از باب مفهوم است یا از باب حکم عقل؟ به نظر ما این از باب حکم عقل است زیرا عقل می گوید که موضوع عبارت است از فقراء و الاذن دیگر فقرائی وجود ندارد. این از باب مفهوم نیست زیرا مفهوم در جایی است که هم شخص الحکم داشته باشد و هم صنف الحکم. اما امر شخصی مانند مال موقوفه و یا مندوره نمی تواند دو مرحله ای باشد زیرا فقط شیء واحد شخصی است و دیگر صنف الحکم را دارا نیست و ما هم گفتیم که همه قبول دارند که شخص حکم در مفهوم از بین می رود ولی در صنف حکم بحث است. چون مثال های فوق فقط از شخص حکم بحث می کند نمی تواند مفهوم داشته باشد و فقط حکم عقل است که می گوید چون موضوع از بین رفته است حکم هم از بین رفته است.

سؤال و جواب: این را نیز محقق خراسانی مطرح می کند: سؤال عبارت است از اینکه گفته شده است که معقد مفهوم باید امر کلی باشد تا بتواند دارای شخص حکم و صنف حکم باشد اما وجوب، معنایی حرفی است و معنای حرفی از خود استقلالی ندارد بنا بر این جزئی محض است و چگونه می شود معقد مفهوم باشد؟

توضیح اینکه معانی حرفیه معانی جزئیه است. (اشتباه نشود که مراد، مفهوم وجوب نیست زیرا مفهوم وجوب معنایی اسمی است بلکه مراد مصداق مفهوم است و آن همان چیزی است که انشاء می شود مثلاً با «اکرمه» یک وجوب جزئی انشاء شده است و انشاء از قبیل ایجاد است و ایجاد و وجوب با هم تکوینا و اعتبارا مساوی هستند. همان گونه که در تکوین، آفرینش جزئی است مانند خلقت آدم، در اعتبار هم جزئی است. به همین دلیل می گویند که ایجاد و وجود با تشخص مساوق است و تشخص نیز عین جزئیت می باشد.)

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن الاشكال علی طبق مبناه: ایشان مبنایی دارد که مورد قبول علماء نیست و آن اینکه بین معانی اسمیه و حرفیه فرقی نیست بنا بر این بین مفهوم ابتداء و مفهوم «من» فرق نیست و هر دو بر معنای اسمی وضع شده است. بعد واضح قرارداد بسته است که هر وقت منظورتان معنای اسمیه است باید ابتداء را به کار برید و هر وقت سخن از معنای حرفیه بود از «من» استفاده کنید. یعنی هنگام استعمال، کلیت عارض ابتدا شده و جزئیت عارض «من» می شود ولی در مقام وضع هر دو یکی هستند که همان مفهوم ابتداء است.

البتة ما این مبنی را رد کرده بودیم و گفتیم که این مطالب از محقق خراسانی ذهنی است و واضح کلام عرب از این دقت ها بی خبر بوده است.

به هر حال محقق خراسانی طبق مبنای خود جواب داده است که در «ان سلم زید اکرمه» وجوب، جزئی نیست بلکه معنای آن کلی است ولی در مقام استعمال، جزئیت عارض آن شده است. بنا بر این موضوع له و مستعمل فیه کلی است و شما هم گفتید که کلی می تواند معقد مفهوم باشد.

یلاحظ علیه: این پاسخ صحیح نیست زیرا واضح فقط می خواهد کاری کند که زندگی بشر پیش رود. در زندگی بشر دو گونه مفهوم وجود دارد: یک مفهوم به معنای الزام و وجوب است و یک مفهوم هم جنبه ی جزئی دارد که همان «اکرم» می باشد. معنا ندارد وقتی در خارج این دو نوع وجود دارد واضح قائل شود که موضوع له یکی است و فقط در مقام استعمال، کلیت و جزئیت عارض می شود. مثلاً در زندگی ما دو نوع ظرف وجود دارد یکی همان ظرفی مانند کوزه است و یکی دیگر وجود آب در کوزه است که از آن به «فی» تعبیر می کنند. معنا ندارد که واضح این دو را در یک معنا وضع کند و بعد در مقام استعمال بین آنها فرق بگذارد. در ما نحن فیه نیز در «اکرم» مفهوم اسمی الزام نیست بلکه یک وجوب جزئی است که در عالم اعتبار ایجاد می شود. بنا بر این هنوز جوابی برای این سؤال پیدا نشده است.

دو پاسخ دیگر نیز مطرح شده است که یکی از شیخ انصاری و دیگری از ماست که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را مطرح می کنیم.

سؤال و جوابی در مورد مفهوم ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سؤال و جوابی در مورد مفهوم

در جلسه ی گذشته این اشکال مطرح شده بود که گفتیم: مفهوم عبارت است از ارتفاع صنف حکم نه شخص حکم و الا شخص حکم در هر صورت در مفهوم مرتفع می شود. مثلا- اگر دو نفر شاهد گواهی دادند که این مال از آن زید است اگر این گواهی محقق نشود و یک نفر با یک قسم یا یک نفر با دو زن شهادت دهند، این حکم دیگری است هر چند از نظر اعتبار مساوق با شهادت دو مرد هستند ولی به هر حال، شخصشان فرق می کند. بنا بر این حتی قائلین به عدم مفهوم قائل هستند که شخص حکم در مفهوم از بین می رود. از این رو اگر صنف حکم در مفهوم مرتفع شود یعنی مفهوم داریم و الا نه.

حال این مشکل پیدا می شود که در «زید ان سلم فاکرمه» اکرم، ماده ای دارد به نام اکرام همچنین یک وجوبی دارد به نام هیئت اکرم. «اکرم» در اینجا وجوب شخصی را ایجاد کرده است زیرا ایجاب از قبیل ایجاد است و ایجاد همواره به جزئی تعلق می گیرد چرا که نمی توان انسان کلی را ایجاد کرد بلکه انسان جزئی را ایجاد می کنند. حال اگر وجوب جزئی برود از کجا ثابت می شود که صنف وجود نیز رفته است. بنا بر این آنچه انشاء شده است وجود شخصی است و حال آنکه مفهوم در جایی است که وجوب صنفی و کلی برود و چنین کلی ای انشاء نشده است.

ص: ۲۴۷

برای این اشکال سه جواب داده شده است:

جواب اول: محقق خراسانی معتقد است که هیئت که همان وجوب اکرم است جزء معانی حرفیه است و معانی حرفیه و اسمیه جوهرها با هم یکی هستند. و «من» با «الابتداء» جوهرها یکی است ولی در حال استعمال یکی جنبه ی آلی دارد که همان «من» است و دیگری که ابتداء باشد جنبه ی استقلالی دارد و می توان گفت: الابتداء خیر من الانتهاء. بنا بر این با «اکرم» وجوب جزئی ایجاد نشده است بلکه وجود کلی ایجاد شده است. بنا بر این با رفتن شرط که «ان سلم» است وجوب کلی اکرام که همان صنف حکم است از بین می رود.

البته این جواب طبق مبنای محقق خراسانی است و آن این که معانی حرفیه و اسمیه یکسان هستند. این در حالی است که الفاظ برای حقائق خارجی وضع شده است و در خارج سه نوع مفهوم داریم: یکی جوهر است مانند آب و کوزه دومی عرض است مانند سیاهی و سفیدی و سومی معانی حرفیه است که همان بودن آب در کوزه است. وقتی در خارج چنین است معنا ندارد که آنها را بر یک معنا وضع کرد و فقط در مقام استعمال آنها را از هم جدا کنیم.

مضافاً بر اینکه محقق خراسانی اصل اشکال را رفع نکرد و آن اینکه گفتیم ایجاد به امر کلی تعلق نمی‌گیرد و همواره به امر شخصی و جزئی متعلق می‌شود و وجوب کلی قابل انشاء نیست.

البته اگر انسان اصولی بخواهد در ادبیات وارد شود همین می‌شود. زیرا هر علمی را باید از استاد آن علم سؤال کرد.

ص: ۲۴۸

الجواب الثانی للشیخ الانصاری: این جواب هم در کتاب طهارت شیخ چاپ شده است و هم در کتاب مطارح الانظار که شیخ ابو القاسم کلانتر آن را تقریر کرده است. محقق خراسانی این جواب را از کتاب مطارح الانظار شیخ نقل کرده است. البته محقق خراسانی در نقل عبارت یک کلمه را جا انداخته است و در کنار کلمه ی «العلیه» باید «المنحصره» را نیز اضافه کرد.

حاصل جواب شیخ این است که جزاء بر دو قسم است: گاه جزاء، جمله ی خبریه است مانند: «اذا سلم زید یجب علیک اکرامه» و گاه جزاء، جمله ی انشائیه است مانند: «اذا سلم زید فاکرمه». اما در اولی مشکلی نیست زیرا جمله ی خبریه از قبیل اخبار است نه ایجاد، و اخبار هم می تواند وجوبش جزئی باشد و هم کلی. جمله ی خبریه از قبیل ایجاد نیست تا مشکلی برای ما ایجاد شود.

اما در دومی که جزاء، جمله ی انشائیه است باید بین اثر علت و اثر انحصار باید فرق گذاشت. اگر علت برود، معلولش می رود چه علت، منحصره باشد یا نباشد. بنا بر این «سَلِّمْ» دو حیثیت دارد هم علت است و هم انحصار. بنا بر این از این حیث که علت است وجوب جزئی آن می رود زیرا با رفتن علت، معلول هم می رود. بنا بر این همین که سلام نکرده است وجوب جزئی اکرم می رود و این اختصاص به علت ندارد و حتی در وصف و لقب هم چنین است. مثلاً اگر بگویند: عیسی رسول الله. اگر عیسی از بین رود، رسول الله بودن او نیز از بین می رود.

اما اثر انحصار اثرش این است که چون علت منحصره است بدین معنا است که وجوب کلی نیز از بین رفته است.

بنا بر این برای وجوب، دو مرحله فرض کرده ایم: وجوب جزئی و وجوب کلی. وجوب جزئی اثر مطلق علت است اما وجوب کلی اثر انحصار می باشد و با بیان فوق هر دو وجوب از بین رفته است. بما ان التسلیم علیه، وجوب اکرام جزئی که انشاء کرده ایم از بین رفته است و بما انه علیه منحصره اصل وجوب که همان صنف وجوب است از بین رفته است. بنا بر این اگر سلام نکرده اصل وجوب از بین می رود حتی اگر اطعام کند و یا کار دیگری انجام دهد. (البته صاحب کفایه کلمه ی «منحصره» را در دو جا از قلم انداخته است)

سپس محقق خراسانی اضافه می کند که به شیخ انصاری اشکال شده است که ما آن را بیان نمی کنیم.

الجواب الثالث: ما قائل هستیم اصولیین مسأله را عرشی کرده اند ولی ما آن را فرشی می کنیم و آن اینکه علماء می گویند که جزئی قابل تقیید نیست و حال آنکه جزئی از نظر فرد، قابل تکثر نیست ولی از نظر حالات قابل تکثر است.

مثلا در «اکرم زید» زید از نظر افراد قابل تکثر نیست و یک فرد بیشتر نیست. اما از نظر احوال قابل تکثر است و می توان گفت: «اکرم زیدا سواء كان قائما او قاعدا، عالما او فاسقا، معمما او غیر معمم»

اذا عرفت هذه المقدمه نقول: مُنشأ همان وجوب جزئی است ولی این وجوب جزئی از نظر حالات اطلاق دارد و در نتیجه مفهوم دارد. قائل به مفهوم می گوید: در اذا سلم زید فاکرمه، وجوب دو حالت دارد: حالتی که سلام کند و حالتی که سلام نکند بنا بر این وجوبی که در ما نحن فیه است می تواند گسترده باشد هم می تواند حالت سلام را بگیرد که جزئی باشد و هم حالت غیر سلام که مثلا اگر اطعام نکند را نیز شامل شود.

بنا بر این از نظر منطوق، وجوب ما جزئی است ولی از نظر مفهوم، وجوب ما کلی است زیرا از نظر حالات دارای کثرت است هر چند از نظر افراد، جزئی است.

التنبیه الثانی: برای زمان قصر نماز برای مسافر یک دلیل می گوید: «اذا خفی الاذان فقصر» و دلیل دیگر می گوید: «اذا خفی الجدران فقصر» در اینجا مفهوم هر یک معارض با منطوق دیگری است.

مثلا در «اذا خفی الاذان فقصر» سواء أ خفی الجدران ام لا این در حالی است که دومی می گوید: «اذا خفی الجدران فقصر» سواء أ خفی الاذان ام لا. بنا بر این تعارض بین منطوقین نیست بلکه بین مفهوم هر کدام با منطوق دیگری است.

محقق خراسانی در کفایه پنج جواب از آن داده است. جواب اولی خوب است ولی سایر جواب ها یا مردود است و یا سست می باشد.

پاسخ اول این است که منطوق هر کدام را با مفهوم دیگری مقید می کنیم. یعنی «اذا خفی الاذان فقصر» مفهوم آن این است که «اذا لم یخف الاذان فلا تقصر» که بعد از تقیید می شود «الا اذا خفی الجدران». هکذا در مورد «اذا خفی الجدران فقصر». بنا بر این مفهوم مقید است و منطوق مقید.

بحث اخلاقی:

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: قَوْمُ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا بِأَرْبَعَةٍ عَالِمٍ مُسْتَعْمِلٍ عِلْمَهُ... (۱)

چهار چیز استوانه ی دین و دنیا است که استوانه ی اول آن عبارت است از عالمی که مردم را راهنمایی کند. جاهل نمی تواند کسی را راهنمایی کند و جامعه فقط به عالم نیاز دارد که مردم را به حلال و حرام و واجب و مستحب راهنمایی کند و مردم را از حیث عقائد هدایت نماید. امروز در هند افراد مدارک بالایی دارند ولی در مقابل گاو خاضع و خاشع هستند زیرا عالمی در میان آنها نیست تا آنها را آگاه کند.

ص: ۲۵۱

بدیهی است که عالم مزبور باید ناطق باشد و الا عالم اگر گوشه گیر و غیر ناطق باشد، خودش هر چند نجات می یابد ولی نمی توانند دیگران و جامعه را نجات دهند. عالمی جامعه را نجات می دهد که در متن جامعه باشد و با درد جامعه آشنا باشد.

چنین عالمی باید مستعمل لعلمه باشد یعنی به علم خودش عمل کند و الا اگر عمل نکند دیگران می گویند که اگر حرف او حق بود چرا خودش به آن عمل نمی کند در نتیجه ضرر چنین عالمی بیشتر از دیگران خواهد بود.

اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ۹۵/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

اگر شرط متعدد باشد ولی جزاء یکی باشد مثلاً در یک خبر آمده است: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر. که جزاء عبارت است از «فقصر» که یکی است ولی شرط متعدد است.

در اینکه چگونه بین این دو دلیل می توان جمع کرد، محقق خراسانی پنج وجه بیان کرده است:

وجه اول را همان گونه که در جلسه ی گذشته بحث کردیم عبارت است از تقييد مفهوم هر کدام به منطوق دیگری. دليل اول می گوید: «اذا خفی الاذان فقصر» که مفهوم آن عبارت است از «اذا لم يخف الاذان فلا تقصر» که آن را با دليل دوم که می گوید: خفاء جدران هم کافی است سازگار نیست بنا بر این بین مفهوم قضیه ی اول و منطوق قضیه ی دوم تناقض است که در نتیجه مفهوم اولی را با منطوق دومی تقييد می کنیم در نتیجه می شود: «اذا لم يخف الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران» عین همین جریان در مورد دليل دوم که می گوید: «اذا خفی الجدران فقصر» جاری است که مفهوم آن می شود: «اذا لم يخف الجدران فلا تقصر الا الا خفی الاذان»

ص: ۲۵۲

در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا انحصار از بین رفته است یا تمامیت علت که خفاء می باشد را؟ پاسخ این است که انحصار از بین رفته است یعنی فقط خفاء اذان نیست که موجب قصر می شود بلکه خفاء جدران هم داخل است و الا خفاء اذان و خفاء جدران هر کدام تمام العله می باشد.

الجواب الثانی: تقييد منطوق کل بالآخر

جمع دوم این است که منطوق ها را با هم درگیر کنیم. یعنی خفاء اذان جزء العله است و باید خفاء جدران هم به آن ضمیمه شود و اگر هر دو مخفی شد باید نماز را قصر خواند. بنا بر این خفاء اذان، و یا خفاء جدران علت تامه نیست. در این جمع، تمام سبب را از کار انداختیم و دیگر نوبت به انحصار نمی رسد.

ثم ان المحقق النائینی قال بعدم ترجیح احد الجمعین علی الآخر. بنا بر این هر دو دليل از نظر او مجمل می باشد.

دلیل ایشان این است که در اولی تمام سبب محفوظ است و انحصار ضربه خورده است ولی در دومی تمام سبب از بین رفته است و از آنجا که هیچ ترجیحی بین این دو دلیل نیست کلام ما مجمل می شود بنا بر این اگر به جایی رسیدیم که اذان را نمی شنویم ولی دیوارها را مشاهده می کنیم در اینجا نمی توانیم قصر کنیم بلکه نماز تمام را استصحاب می کنیم یعنی در سابق می بایست نماز را کامل خواند الآن هم همان را استصحاب می کنیم.

یلاحظ علیه: به نظر ما واضح است که جمع اول بر جمع دوم مقدم می باشد زیرا متکلم، غالباً در مقام بیان تمام سبب است و کمتر پیش می آید که علاوه بر تمام سبب در مقام بیان انحصار نیز باشد. مثلاً «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» در مقام بیان تمام سبب است یعنی کر تمام سبب برای عاصمیت است و الا کر منحصرأ دلیل بر عاصمیت نیست و الا اتصال آب قلیل به منبع نیز دلیل بر عاصمیت است.

نتیجه اینکه جمع اول بر جمع دوم مقدم است زیرا اطلاق اول اظهر است تا اطلاق دوم. بنا بر این اینکه متکلم در مقام بیان تمام سبب باشد اظهر و اقوی است از اینکه متکلم در مقام بیان انحصار باشد. بنا بر این اطلاق اول را حفظ می کنیم و اطلاق دوم را از کار می اندازیم. بنا بر این بیان محقق نائینی که مقام بیان تمام سبب را خدشه دار می کند صحیح نیست.

در اینجا دو نفر از علماء، مانند ما جمع اول را مقدم کرد اند. بنا بر این در مدعا شبیه ما هستند ولی دلیلی که ارائه می دهند ضعیف است.

اولین عالم دلیلش این است که علم اجمالی داریم یا تمام سبب به هم خورده است یا انحصار. اگر تمام سبب ضربه بخورد انحصار نیز ضربه می خورد ولی اگر انحصار ضربه بخورد خودش به تنهایی ضربه خورده است بنا بر این علم تفصیلی داریم که انحصار یقیناً ضربه خورده است یا مستقلاً و یا به تبع اولی. در نتیجه در ضربه خوردن به تمام سبب شک بدوی داریم در نتیجه در آن برائت جاری می شود.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در جلد دوم کفایه در اقل و اکثر ارتباطی یک اشکالی دارد و آن اینکه نمی دانیم آیا حمد واجب است یا حمد با سوره که گفته شده است حمد قطعی می شود و سوره مشکوک در نتیجه علم اجمالی تبدیل می شود به علم تفصیلی در وجوب سوره و شک بدوی در وجوب سوره در نتیجه در سوره برائت جاری می شود. محقق خراسانی به این قول اشکال می کند و آن اینکه اگر علم اجمالی سبب علم تفصیلی شود صحیح نمی شود زیرا علم تفصیلی معلول علم اجمالی است و نمی تواند علت خود که علم اجمالی را از بین ببرد. به بیان دیگر، پایه ی علم تفصیلی همان علم اجمالی است و نمی توان پایه را از بین برد و علم تفصیلی که مولود آن است را حفظ کرد و این مستلزم دور است.

عالم دومی که در مدعا شبیه ماست محقق خوئی است و قائل است که تمام سبب محفوظ است و ضربه به انحصار می خورد. بیان ایشان این است که نباید بگوییم: مفهوم هر یک با منطوق دیگری تخصیص خورده است بلکه باید از راه دیگر وارد شد و آن اینکه مفهوم، دلیل تبعی است و منطوق دلیل اصلی است و نباید با وجود دلیل اصلی، با دلیل تبعی آن را مقید کنیم بلکه باید با منطوق، منطوق دیگری را تقید کنیم و بگوییم: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر بنا بر این قصر، منحصرأ به سبب خفاء اذان نیست بلکه خفاء جدران نیز موجب قصر می شود. در این صورت انحصار را با منطوق از بین می بریم نه با مفهوم دیگری.

یلاحظ علیه: همان گونه که منطوق حجت است مفهوم هم حجت است و فرقی ندارد که با منطوق دیگری را مقید کنیم یا با مفهوم.

الجواب الثالث: رفع الید عن مفهوم کل

نه قضیه ی اول مفهوم دارد و نه قضیه ی دوم. هر دو قضیه فقط باید به منطوقش عمل شود. همان گونه که اگر مولی بگوید: اذا ظاهرت فصم، و بگوید: اذا ظاهرت فاعتق در آنجا هیچ کدام را با دیگری مقید نمی کنیم در ما نحن فیه نیز همین کار را باید انجام دهیم.

یلاحظ علیه: این کلام بسیار بعید است زیرا اولاً نزاع ما سر این است که هر دو قضیه مفهوم دارد و اگر قرار باشد هیچ یک مفهوم نداشته باشد موضوع مسأله کاملاً پاک شده است. بحث ما بر فرض این است که هر دو جمله مفهوم داشته باشد.

ثانیا: این پاسخ به همان پاسخ اول بر می گردد. یعنی هر کدام از خفاء اذان و خفاء جدران سبب تام برای قصر می باشند.

الجواب الرابع: نه اذان و نه خفاء جدران هیچ یک ملاک نیست و میزان واقعی، فاصله ای است که بین مسافر و شهر می باشد. از آنجا که در زمان قبل نمی شد با متر و کیلومتر فاصله ها را حساب کنند از خفاء اذان و جدران به عنوان قرینه استفاده کرده اند. اسلام دیده است که اگر انسان در خانه و شهر خود روزه را بخورد این کار اهانت به روزه است بنا بر این گفته است که باید از شهر خارج شود و مسافر گردد و بعد روزه را بخورد.

سپس قائل به این دلیل از فلسفه نیز دلیل می آورد و می گوید: میزان فقط فاصله است به دلیل اینکه «لا یصدر من الواحد الا الواحد» و همچنین «لا یصدر الواحد الا من الواحد» بنا بر این قصر نماز که واحد است باید از واحد صادر شود که همان فاصله ی مکانی است و الا باید واحد که قصر است از دو چیز که خفاء اذان و خفاء جدران است مشتق شود و این محال است.

یلاحظ علیه: قاعده ی «لا یصدر من الواحد الا الواحد» اگر صحیح باشد مخصوص خداست و قاعده ی دوم نیز اگر صحیح باشد مخصوص عقل اول است. این دو قاعده مربوط به عالم تکوین و چیزی که بسیط من جمیع الجهات باشد است و هیچ ارتباطی به امور اعتباری ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ادامه ی این بحث را پیگیری می کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء و مسأله ی تعدد اسباب و مسببات

در موردی که شرط متعدد و جزاء واحد باشد پنج قول وجود دارد:

قول اول این است که مفهوم هر یک را با منطوق دیگری قید بزنیم. مثلاً در «اذا خفی الاذان فقصر» مفهومش این است که «اذا لم یخف الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران» نتیجه این می شود که هیچ یک از دو دلیل، نمی تواند علت منحصره باشد بلکه هر دو علت تامه است.

قول دوم این است که منطوق هر یک را با منطوق دیگری قید بزنیم در این صورت نه تنها انحصار علت بلکه تمامیت علت نیز ضربه می خورد.

در اینجا گفتیم کسانی هستند که قول اول را قبول دارند ولی دلیل آنها را قبول نداریم. (این نکته را در جلسه ی گذشته بیان کردیم)

قول سوم این است که از مفهوم هر دو قضیه رفع ید کنیم. این وجه قابل قبول نیست زیرا بحث ما در جایی است که هر دو قضیه مفهوم داشته باشد.

قول چهارم این است که نه خفاء اذان میزان است و نه خفاء جدران بلکه میزان این است که مسافر مقداری از شهر خود دور شود و خفاء اذان و جدران اماره برای آن مقدار از مسیر است و موضوع، در واقع همان مقدار معین از مسیر است و خفاء اذان و جدران خودشان موضوع نیستند.

مستدل در دلیلی که برای این قول می آورد می گوید: در فلسفه آمده است «الواحد لا یصدر الا من الواحد» بنا بر این باید واحد که قدر مشترکی است را فرض کنیم که علت برای قصر نماز باشد و الا لازم می آید که معلول که قصر نماز است از کثیر که خفاء اذان و خفاء جدران است سرزند.

ص: ۲۵۷

در جواب از این اشکال گفتیم که بحث ما در عالم تشریح است و قاعده ی فلسفی فوق اگر صحیح باشد در عالم تکوین کاربرد دارد.

اشکال دیگری که بر آن وارد است این است که قدر مشترک بین خفاء اذان و جدران یکسان نیست زیرا گفته می شود که خفاء جدران در حدود هزار و چهارصد متری است. (البته ملاک خانه های متوسط است نه برجهای بلند) ولی خفاء اذان در حدود هزار و سیصد متری محقق می شود.

البته این اشکال پاسخ روشنی دارد و آن اینکه وقتی انسان به روایات مراجعه می کند، هیچ سخنی از خفاء جدران به میان نیامده است. آنی که در وسائل الشیعه است عنوان «اذا توارى من البيوت» است و نمی گوید: «اذا توارى البيوت» یعنی کأنه اگر در شهر انسانی باشد و نگاه کند، در جایی که مسافر مخفی می شود حد ترخص شروع می شود. انسان زودتر مخفی می شود تا جدران. بنا بر این میزان خفاء الجدران نیست بلکه خفاء المسافر است.

قول پنجم: از ابن ادریس است و آن اینکه یکی از قضایا را خالی از مفهوم کنیم.

پاسخ آن این است که با این کار مشکل حل نمی شود زیرا اگر یکی مانند «اذا خفی الاذان فقصر» مفهوم نداشته باشد با دومی مانند «اذا خفی الجدران فقصر» که مفهوم دارد چه کنیم زیرا مفهوم آن با منطوق اولی در تعارض است.

خلاصه اینکه به نظر ما قول اول و چهارم قابل قبول است.

محقق خراسانی در اینجا دو مسأله را با هم مخلوط کرده است. یکی مسأله ی خفاء اذان و خفاء جدران است و دیگری مسأله ی تداخل اسباب و مسببات است مانند: «اذا بُلت فتوضأ» و «اذا نمت فتوضأ» و آن را نیز جزء مسأله ی تعدد شرط و اتحاد جزاء آورده است.

این در حالی است که این دو هرچند قدر مشترک دارند ولی دو مسأله ی کاملاً مختلف هستند. بله در هر دو شرط متعدد و جزاء واحد است ولی بحث در اولی، تعارض منطوق هر یک با مفهوم دیگری است ولی در دومی مسأله ی چیز دیگر است و آن اینکه اگر کسی هم بول کرد و هم خوابید آیا باید یک وضو بگیرد یا دو وضو. بنا بر این مناسب بود که محقق خراسانی دو فصل برای این مسأله قرار دهد. یکی برای تعارض منطوق هر یک با دیگری و فصل دیگری در تداخل اسباب و مسببات.

فصل فی تداخل الاسباب و المسببات: (۱)

قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا تمهیدیه (۲)

الامر الاول: ما هو المراد من تداخل الاسباب؟ آیا بول و نوم موجب یک وضو است که در نتیجه اسباب تداخل کرده اند یا دو وضو که در این صورت اسباب تداخل نکرده اند.

الامر الثاني (۳): ما هو المراد من تداخل المسببات؟ تداخل در مسببات هنگامی مطرح می شود که در اسباب قائل به عدم تداخل شویم و الا بحثی برای تداخل مسببات باقی نمی ماند. یعنی اگر گفتیم که بول و نوم هر یک، یک وضوی جداگانه می خواهد این بحث مطرح می شود که در مقام امتثال آیا می توان دو وجوب را با یک مصداق انجام داد یا برای هر وجوب باید یک مصداق جداگانه انجام داد.

ص: ۲۵۹

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۰۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۴.

الامر الثالث (۱): بحث ما در جایی است که مسبب مانند وضو قابل تکرار باشد ولی اگر مسبب قابل تکرار نیست مانند: «ان قتل نفسا فاقته» و «ان ارتد فاقته» حال یک نفر هست که هم کسی را کشته و هم مرتد شده است واضح است که او را نمی توان دو بار کشت.

الامر الرابع (۲): گاهی از اوقات شرطها از نظر ماهیت مختلف هستند. مانند «اذا بُلت فتوضأ» و «اذا نمت فتوضأ». گاه از نظر ماهیت یکسان هستند مانند: «اذا نمت فتوضأ» و «اذا نمت فتوضأ» یعنی اگر کسی دو بار بخوابد آیا باید دو وضو بگیرد یا یک وضو کافی است.

الامر الخامس (۳): غالباً تصور می شود که این بحث مربوط به قضایای شرطیه است و حال آنکه چنین نیست و قضایای خبریه نیز داخل است مانند: «الحائض تغتسل» و «الجنب تغتسل» حال زنی هست که هم حائض است و هم جنب که بحث فوق در تعدد غسل و عدم آن در مورد او جاری می شود.

الامر السادس (۴): در مسأله سه قول (۵) است:

القول الاول: عدم التداخل مطلقاً هم در ناحیه ی تأثیر اسباب و هم در ناحیه ی تأثیر مسببات الا ما خرج بالدلیل. بنا بر این اگر کسی دو بار خوابید و یا کسی هم بول کرد و هم خوابید باید دو وضو بگیرد. البته در مورد وضو دلیل داریم که یک وضو برای هر دو کافی است. این قول، قول مشهور است. آیت الله بروجردی این قول را قبول داشت.

ص: ۲۶۰

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۴.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۵.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۵.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۵.
- ۵- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۰۲.

القول الثاني: محقق خوانساری قائل به تداخل (۱) (۲) بوده است.

القول الثالث: در جایی که ماهیت (۳) دو شرط یکی است مثلاً کسی دو بار خوابید قائل به تداخل شویم و اگر ماهیت آنها دو تاست قائل به عدم تداخل شویم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقام اول می رویم که در مورد تداخل اسباب است.

تداخل اسباب و مسببات ۹۵/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تداخل اسباب و مسببات

مسأله ی تعدد شرط و اتحاد جزاء از دو منظر قابل بحث است. یکی مسأله ی اینکه مفهوم هر يك با منطوق دیگری در تعارض باشد که این بحث را تمام کردیم. دوم در مورد مسأله ی تداخل اسباب و مسببات (۴) (۵) است. مثلاً در «اذا بليت فتوضاً» و «اذا نمت فتوضاً» آیا هر بول و هر نوم برای خودش سبب مستقلی می خواهد یا آنها در هم ادغام می شوند و به قول دیگر آیا از هر سبب يك وجوب حادث می شود که در نتیجه اسباب با هم تداخل ندارند یا همه ی اسباب فقط يك سبب می خواهد که سخن از تداخل اسباب است. حال اگر قائل به عدم تداخل اسباب شویم بحث است که آیا مسببات که مربوط به مقام امتثال است با هم تداخل می کنند یا نه.

ص: ۲۶۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۲۷۶.

۲- مشارق الشموس فی شرح الدروس، الشيخ آقا حسين الخوانساری، ج ۱، ص ۳۰۵.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۲۷۶.

۴- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۰۲.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۲۷۳.

به هر حال در تداخل اسباب سه قول (۱) (۲) وجود دارد. قول اول قول به عدم تداخل است و قول دوم به تداخل اسباب (۳) (۴) و قول سوم (۵) قول به تفصیل است.

المقام الاول فی تداخل الاسباب و عدمه: (۶)

بعد سراغ تداخل مسببات و عدم آن می رویم. متأسفانه صاحب کفایه این بحث ها را خیلی از هم جدا نکرده است.

ان القائل بعدم تداخل الاسباب (۷) استدلال بظهور الجملة الشرطية فی الحدوث عند الحدوث یعنی الوجوب عند النوم و البول. بنا

بر این اگر سبب یکی است یک وجوب در کار است و اگر سبب متعدد باشد دو وجوب و دو حدوث در کار است.

قائلین به تداخل (۸) از این استدلال جواب دادند و گفتند: قبول نداریم که ظهور جمله ی شرطیه الحدوث عند الحدوث باشد بلکه عبارت است از السقوط عند الحدوث است. بنا بر این چه سبب یکی باشد یا دو تا، سقوط صدق می کند.

نقول: هر دو دلیل بی اساس است و هر دو ادعای تبادر و وجدان می کنند.

ص: ۲۶۲

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۵.
 - ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۰۲.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۶.
 - ۴- مشارق الشموس فی شرح الدروس، الشيخ آقا حسین الخوانساری، ج ۱، ص ۳۰۵.
 - ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۶.
 - ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۶.
 - ۷- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۷.
 - ۸- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۷.

آیت الله بروجردی در درس خود به اطلاق جزاء تمسک می کرد و آن اینکه جزاء در هر دو قضیه، وضو می باشد و شیء واحد نمی تواند متعلق دو وجوب باشد. بنا بر این دو وجوبی که در کار است مؤکد یکدیگر هستند و دلالت بر دو وجوب نمی کنند.

امام قدس سره از این استدلال در درس پاسخ داده می فرماید: جزاء را می توان با یک کلمه مقید کرد و گفت: «ان بُلَّت فتوضاً و ان نمت فتوضاً وضوئا آخر» این کار به برکت هیئت شرطیه است که دلالت بر الحدوث عند الحدوث دارد. قید «آخر» (۲) از هیئت شرطیه استفاده می شود.

ثم ان هنا دليلاً آخر يؤيد عدم التداخل: این دلیل قول اول را تأیید می کند که همان الحدوث عند الحدوث است. راوی وقتی دو قضیه ی فوق را از امام علیه السلام می شنود آن را با تکوین مقایسه می کند. در تکوین (۳) ، هر سببی مسبب خاص خود را دارد. آتش حرارت خود را دارد و برق حرارت دیگری و گاز حرارت دیگری. این اسباب چه منفرد باشند چه با هم جمع شوند، مسبب خاص خود را دارند. این موجب می شود که در عالم تشریح هم بگویند هر سببی مسبب خاص خود را می خواهد و با هم ادغام نمی شوند. بنا بر این دو بول، دو مسبب و بول و نوم هم دو مسبب می خواهد و هکذا.

ص: ۲۶۳

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۸.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۸.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۷۹.

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که نباید تشریح را به تکوین قیاس (۱) کرد و به اصطلاح نباید مسائل فلسفی را مبنای مسأله‌ی فقهی قرار داد.

پاسخ این اشکال این است که ما عالم تشریح را به عالم تکوین قیاس نکردیم بلکه می‌گوییم: کسی که با عالم تکوین سرو کار دارد، این برای او زمینه‌ای برای فهم روایات شرعی می‌شود.

تا اینجا بحث ما تمام شده است ولی در کفایه مطالبی ذکر شده است که باید آنها را ذکر کرد.

محقق خراسانی در مدعا با ما شریک است و قائل به عدم تداخل اسباب است ولی دلیل دیگری آورده است که عبارت است از: تقدیم ظهور هیئته الشرطیه علی اطلاق الجزاء. یعنی ظهور هیئت بر اطلاق جزاء مقدم است. هیئت شرطیه ظهور در حدوث عند الحدوث دارد و این بر اطلاق جزاء که می‌گوید «شیء واحد نمی‌تواند دو وجوب داشته باشد»، مقدم است. در نتیجه باید جزاء را به «وضوء آخر» مقید کنیم.

علت تقدیم ظهور هیئت شرطیه بر اطلاق جزاء این است که ظهور جمله‌ی شرطیه به دلالت وضعیه است ولی اطلاق جزاء به دلالت اطلاقیه می‌باشد و هنگام تعارض، دلالت وضعیه بر دلالت اطلاقیه مقدم می‌باشد.

اما دلالت اولی، وضعیه است واضح است زیرا هیئت شرطیه وضع شده است برای «الحدوث عند الحدوث» و این به دلالت وضعیه است و دلالت وضعیه بر دلالت خودش متوقف بر چیز دیگری نیست ولی دلالت اطلاقیه از سکوت متکلم فهمیده می‌شود. یعنی اگر متکلم سکوت کند از آن اطلاق فهمیده می‌شود و الا اطلاقی در کار نیست. این در حالی است که متکلم در ما نحن فیه سکوت نکرده است زیرا به هیئت جمله‌ی شرطیه تکلم کرده است.

ص: ۲۶۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۲۸۰.

به بیان روشن تر، دلالت لفظیه قائم به خودش است اما دلالت اطلاق به وسیله ی مقدمات حکمت انجام می شود و یکی از مقدمات حکمت، عدم القرینه است. بنا بر این اگر قرینه ای در کار باشد اطلاق منعقد نمی شود. این در حالی است که هیئت جمله ی شرطیه که دلالت آن وضعیه است قرینه ای بر این است که موضوع وضوء نیست بلکه وضوی دیگری است. بنا بر این اصلاً اطلاقی منعقد نمی شود.

ما نسبت به بیان محقق خراسانی اشکالی داریم که ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

تداخل اسباب و مسببات ۹۵/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تداخل اسباب و مسببات

در مثال «اذا نمت فتوضاً» و «اذا بُلْتُ فتوضاً»، صدر آن که نوم و بول است دلالت بر حدوث عند الحدوث دارد یعنی هر موقع خوابیدی یا بول کردی وجوبی وجود دارد (باید وضو بگیری). ولی ذیل آن که وضو گرفتن است چون در هر دو مورد همان وضو گرفتن می باشد گفته شده است که شیء واحد است و شیء واحد نمی تواند دارای دو وجوب باشد. بنا بر این صدر می گوید: دو سبب هست و دو وجوب لازم دارد ولی ذیل می گوید که یک وجوب کافی است. بنا بر این یک نوع تعارضی بین صدر و ذیل وجود دارد. حال بحث است که باید صدر را انتخاب کرد که ظاهر در دو وجوب است و یا ذیل را که ظاهر در یک وجوب است.

چهار دلیل اقامه شده است مبنی بر اینکه صدر بر ذیل مقدم است:

البته در سابق به یک دلیل اشاره کردیم و آن اینکه بشر هنگامی که اسباب تکوینی را ببیند که هر سببی، اثری به دنبال خود دارد این کار برای او زمینه می شود که در روایات نیز همین را متوجه شود که هر جا که سببی وجود دارد اثری جداگانه نیز وجود دارد.

ص: ۲۶۵

سه دلیل دیگر نیز اقامه شده است که بر خلاف دلیل ما که کاملاً عرفی است از راه فنی اقدام کرده اند.

دلیل اول لتقدیم ظهور الجملة الشرطیه علی اطلاق الجزاء: محقق خراسانی می فرماید: دلالت جمله ی شرطیه به دلالت لفظی وضعی است و چنین دلالتی متوقف بر چیزی نیست ولی دلالت جزاء بر اینکه وضو، تمام الموضوع است با اطلاق که همان سکوت متکلم می باشد انجام می گیرد. همیشه دلیلی که ذو لسان است بر دلیلی که بی لسان می باشد مقدم است.

به عبارت دیگر، جزاء می گوید که اگر بیانی نباشد من حجت هستم و شرط می گوید که من بیان هستم بنا بر این اطلاقی برای جزاء باقی نمی ماند.

یلاحظ علیہ: (این اشکال علاوه بر محقق خراسانی بر دو دلیل دیگر نیز وارد است) و آن اینکه دو مطلب از ایشان قابل قبول است یکی آن است که دلالت جمله ی شرطیه (ان نمت و ان بلت) به دلالت لفظیه است. همچنین دلالت جزاء (فتوضاً) که می گوید وضو تمام الموضوع است و وضوی واحد نمی تواند متعلق دو وجوب باشد قابل قبول می باشد.

ولی مشکل جای دیگر است و آن اینکه جمله ی شرطیه آیا دلالت بر الحدوث عند الحدوث می کند مطلقاً چه تنها باشد و چه نباشد یا اینکه در بعضی احوال یعنی در جایی که تنها باشد چنین دلالتی دارد. بنا بر این هم دلالت اولی و هم دومی به اطلاق است و به چه دلیل شما اولی را بر دومی مقدم می کنید؟ صرف اینکه اولی به دلالت لفظی دلالت بر الحدوث عند الحدوث می کند کافی نیست که بر دوم که اطلاق است مقدم شود بلکه دلالت الحدوث عند الحدوث آیا مطلقاً هست یا در بعضی موارد بنا بر این در هر دو مقام اطلاق داریم.

ص: ۲۶۶

دلیل دوم: محمد حسین اصفهانی می فرماید: او اصول را با فلسفه مخلوط کرده است و قائل است که ظهور جمله ی شرطیه بر اطلاق جزء مقدم است زیرا جمله ی شرطیه، ذو اقتضاء می باشد به جهت اینکه دلالت آن لفظیه است. اما جزء لا اقتضاء می باشد چون ماهیت مهمله است و در ماهیت مهمله نه وحدت خوابیده است و نه تعدد. همواره ذو اقتضاء بر لا اقتضاء مقدم است.

یلاحظ علیه: این کلام تازه ای نیست و همان بیان محقق خراسانی و ایشان فقط عبارت را تغییر داده است. جمله ی شرطیه ذو اقتضاء است چون دلالت آن وضعیه ی لفظیه است و ذو لسان می باشد و جمله ی جزء لا اقتضاء زیرا دلالت آن به اطلاق می باشد که همان لا بیان است.

دلیل سوم: (هر عالمی برای رفع مشکلات یک سری الفاظ و ادوات دارد. محقق نائینی برای رفع مشکلات به سراغ فرق بین قضایای حقیقیه و خارجییه می رود در اینجا نیز همین ابزار را به کار می گیرد. قضایای حقیقیه مانند «المستطیع یجب علیه الحج» که در طول زمان هر وقت مستطعی پیدا شد باید به حج رود اما قضایای خارجییه یک مصداق بیشتر ندارد مانند: «قتل من فی العسکر و نُهب من فی الدار» البته نباید قضایای خارجییه را با قضایای شخصییه مانند «زید قائم» اشتباه گرفت. کما اینکه ابزار مرحوم آغا ضیاء این است که بین قضایای مشروطیه و حینییه فرق می گذارد. امام قدس سره نقل می کرد که حاج شیخ برای رفع مشکلات از ابزاری به نام اطلاق ماده استفاده می کرد.)

با توضیح فوق، محقق نائینی می فرماید: صدر، حاوی قضایای خارجییه است و «اذا نمت فتوضاً» یعنی «اذا نمت فی کل زمان فتوضاً» بنا بر این صدر، ذو بیان است و بر ذیل که لا بیان است مقدم می باشد. بنا بر این جزء را باید مقید کرد و گفت: فتوضاً وضوءاً آخر.

یلاحظ علیہ: همان اشکالی که بر محقق خراسانی وارد کردیم بر ایشان نیز وارد می شود و آن اینکه ما هم قبول داریم که صدر، از باب قضایای خارجیه است ولی آیا «اذا نمت فتوضاً» مطلقاً است چه واحد باشد و چه متعدد یا فقط در جایی است که واحد باشد؟ این مطلب از قضایای خارجیه استفاده نمی شود بلکه از اطلاق استفاده می شود. بنا بر این هم صدر، اطلاق دارد و هم ذیل.

ثم ان هنا اشکالا آخر: به عنوان مقدمه می گوئیم: در آیه ی نبأ (یا أیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بَنِیًّا فَتَبَیَّنُوا) (۱) گفته شده است که جمله ی شرطیه دلالت دارد که در عادل تبیین لازم نیست ولی ذیل آیه که می گوید (أَنْ تُصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِیبُوهَا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ) دلالت بر این دارد که در هر خبری که مضمون است باید تبیین کرد حتی اگر خبر عادل باشد.

شیخ انصاری در اینجا مبحثی را باز کرده است و آن اینکه آیا صدر آیه را باید اخذ کرد یا ذیل را. علماء قائل هستند که صدر آیه بر ذیل آن حاکم است. زیرا دلالت صدر به دلالت لفظی وضعی است ولی دلالت ذیل به اطلاق می باشد.

ما به این استدلال اشکالی داریم و آن اینکه حاکم و محکوم در جایی است که این دو جدا از هم باشند مثلاً در یک جا آمده است: «اذا شککت فابن علی الا-کثر» و در روایت دیگر آمده است «لا-شک لکثیر الشک» و یا «لا-شک للامام مع حفظ المأموم» و الا اگر در یک جا باشند سبب اجمال می شوند. بنا بر این در آیه ی فوق باید گفت که آیه مجمل است.

ص: ۲۶۸

در ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. که «بُلت» که در صدر است نمی تواند حاکم بر ذیل که «فتوضاً» است باشد زیرا حاکم و محکوم باید از هم جدا باشند.

بنا بر این سه دلیل فوق همه به این معنا است که صدر حاکم بر ذیل است از این رو استدلال ایشان صحیح نیست.

نتیجه اینکه حق عدم تداخل اسباب است و هر سببی مستدعی یک وجوب است ولی باید از راه دیگر وارد شد و آن همان راه عرفی ای هست که ما بیان کرده ایم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تداخل و یا عدم تداخل مسببات می رویم و آن اینکه آیا هر دو وجوب را می توان با یک وجوب امتثال کرد یا اینکه در مقام امتثال نیز باید دو وجوب را آورد.

تداخل اسباب ۹۵/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل اسباب

ادله ی قائلین به عدم تداخل در اسباب را بحث کردیم. چهار دلیل اقامه کردیم. در میان این ادله دلیل اول که دلیل خودمان بود را پذیرفتیم و اشکال خود را به سه دلیل دیگر بیان کردیم.

اکنون به سراغ دلیل کسانی می رویم که قائل به تداخل در اسباب هستند یعنی سبب، هر قدر که باشد یک وجوب بیشتر لازم ندارد.

دلیل اول: آیت الله بروجردی می فرماید: اگر مولی بگوید: «اذا بُلت فتوضاً» و «اذا نُمت فتوضاً» جزاء که وضو است تمام الوضوء می باشد و چنین چیزی چون شیء واحد است نمی تواند متعلق دو وجوب واقع شود.

بعد اضافه می کند: اگر اشکال شود که ما دومی را مقید می کنیم و می گوئیم: «اذا بُلت فتوضاً» و «اذا نُمت فتوضاً وضوءاً آخر» در پاسخ می گوئیم که این دو اشکال دارد: اول اینکه گاه عکس آن گفته می شود یعنی گفته می شود «اذا نُمت فتوضاً» و «اذا بُلت فتوضاً». لازم نیست که همواره ترتیب مذکور حفظ شود.

ص: ۲۶۹

دوم اینکه این در جایی است که در کلام واحد واقع شود ولی چنین نیست و یکی در کلام یک امام و دیگری در کلام امام دیگری است. بنا بر این نمی توان وضو را مقید کرد.

یلاحظ علیه: هر دو اشکال را می توان حل کرد:

اما اشکال اول که نمی توان وضو را مقید به «آخری» کنیم زیرا این دو همیشه به ترتیب فوق نیستند می گوییم: می توان قید را عوض کرد و گفت: «اذا نُمت فتوضاً لا-جر النوم» و «اذا بُلت فتوضاً لا-جل البول» و لازم نیست که از کلمه ی «آخری» استفاده کنیم تا مشکل ذکر شده پیش آید.

اما جواب از اشکال دوم ایشان که می گوید اینها در کلام امام واحد نیست این است که کلام اهل بیت از رسول خدا (ص) تا امام دوازدهم علیهم السلام همه کلام واحد است هرچند در زمان های مختلف سخن گفته اند.

الدلیل الثانی: محمد بن ادریس حلی در کتاب «السرائر» قائل به تفصیل شده و می گوید: اگر دو سبب از جنس واحد باشند قائل به تداخل می شویم مثلاً اگر کسی دو بار بول کند یک وجوب لازم است. ولی اگر از دو جنس باشند مانند نوم و بول این مستلزم دو وجوب است. البته ابن ادریس بین تداخل اسباب و مسببات اندکی خلط کرده است.

در جایی که دو جنس باشد، دو وجوب لازم است زیرا دو سبب وجود دارد یک سبب بول است و سبب دیگر نوم.

یلاحظ علیه: در جایی که از یک جنس هستند مانند دو بار بول کردن چون تعدد وجود دارد باید دو وجوب باشد. ملاک، تعدد سبب و عدم تعدد سبب است و فرقی بین از یک جنس بودن یا نبودن نیست.

الدلیل الثالث: فخر المحققین وجه دیگری گفته است و آن اینکه اگر ما اسباب را معرّف بدانیم قائل به تداخل می شویم ولی اگر اسباب را علل بدانیم قائل به عدم تداخل می باشیم. مثلاً اگر بول، نوم و ریح همه حاکی از یک خبثات باطنی و نفسانی است بنا بر این هر سه، معرّف آن سبب واقعی هستند در نتیجه یک وجوب بیشتر در کار نیست.

اما اگر بگوییم که اینها علل هستند و هر کدام برای خود علتی مستقل و مؤثری جداگانه است باید قائل به تعدد وجوب شویم.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست زیرا

اولاً: معرّف بودن دلیل بر وحدت معرّف نیست و از کجا می توان ثابت کرد که مکشوف آنها نیز یکی است چرا که کاشف بودن حاکی از واحد بودن مکشوف نمی باشد. مثلاً بول از یک نوع خبثات کشف می کند و نوم از خبثات دیگر و هكذا

ثانیا: اگر آنها از باب علل باشند می گوییم: علل بر دو قسم است گاه علت است و مؤثر مانند: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) (۱) ولی گاه به ظاهر علت است ولی در واقع کاشف می باشد مانند اینکه می گویند نماز مغرب را باید بعد از زوال حمره خواند. در این مثال زوال حمره علت ندارد بلکه کاشف است زیرا امام علیه السلام می فرماید: بعد از زوال حمره نماز بخوانید تا مشخص شود که آفتاب از این سرزمین ناپدید شده است بنا بر این زوال حمره کاشف از غروب آفتاب است و خودش به تنهایی علت ندارد.

بنا بر این دلیل ها قابل قبول نیست بلکه حق، همان قول به عدم تداخل اسباب است و دلیل آن را در جلسه ی گذشته بیان کردیم.

ص: ۲۷۱

الاول: ما هو الاصل الاولي في تداخل الاسباب

این بحث به سبب آن است که در مقام دلیل به جایی نرسیدیم به آن اصل مراجعه کنیم.

اصل در اینجا تداخل است زیرا شک داریم دو وجوب در کار است یا یک وجوب و اصل برائت از وجوب دوم است زیرا این از باب شک در وجوب زائد است.

الثانی: اگر جزاء تکرار شد ولی سبب آن گفته نشده باشد مثلاً- مولی گفته است «صلّ» و یک ساعت دیگر هم گفته است «صلّ» چه باید کرد. آیا حمل بر تأسیس می شود یا حمل بر تأکید.

جای این بحث در آخرین بحثی است که در مبحث اوامر داشتیم.

تم الکلام فی المقام الاول که تداخل یا عدم تداخل اسباب بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقام دوم می رویم که عبارت است از تداخل مسببات. این بحث در جایی مطرح می شود که فرد به عدم تداخل در اسباب معتقد شده باشد. اگر کسی معتقد به تعدد وجوب شد این بحث را مطرح می کند که آیا در مقام امتثال، یک وجوب کافی است یا دو وجوب. و الا اگر کسی مانند محقق بروجردی قائل به تداخل اسباب شد و یا مانند ابن ادریس در جایی که جنس واحد باشند قائل به یک وجوب شد این عده اصلاً مقام دوم را نباید بحث کنند و بحث دوم برای آنها سالبه به انتفاء موضوع است.

بحث اخلاقی:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كُلُّ عَيْنٍ يَأْكِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غَيْرِ ثَلَاثٍ عَيْنٍ سَهَرَتْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَيْنٍ فَاضَتْ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَعَيْنٍ غَضَّتْ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ. (۱)

ص: ۲۷۲

در روز قیامت همه ی چشم ها گریان هستند مگر سه مورد:

مراد از «سَهْرَتْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» شب زنده داری است.

دوم کسی است که از خشیت خداوند گریه کند. مراد خوف از خدا نیست بلکه مراد خشیت است و فرق بین آن دو این است که خشیت در مقابل عظمت خداوند است و خوف مانند ترس از آتش خداوند است. بنا بر این مراد کسی است که از عظمت الهی بگرید همان گونه که خداوند می فرماید: (الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) (۱)

سوم کسی است که چشم خود را از گناهان بپوشد. این تنها نظر به نامحرم نیست حتی اگر در مجلسی فعل حرامی اتفاق می افتد انسان باید به عنوان اعتراض چشم بپوشد و آن منظره را نگاه نکند.

دو مورد اول مربوط به خلوت انسان است و مورد سوم مربوط به جلوت می باشد. انسان کامل کسی است که از نظر فرد و جامعه دارای برنامه باشد.

تداخل مسیبات ۹۵/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل مسیبات

المقام الثانی: فی تداخل المسیبات

صاحب کفایه بحث تداخل اسباب و مسیبات را از هم تفکیک نکرده است و حال آنکه باید این دو بحث را از هم جدا کرد.

در اولی بحث در این است که آیا اگر سبب دو تا شود، وجوب هم دو تا می شود یا یک وجوب در کار است. یعنی دو سبب، یک تأثیر دارند یا دو تأثیر. کسانی که می گویند یک تأثیر دارد قائل به تداخل شده اند و ما قائل به عدم تداخل هستیم.

ص: ۲۷۳

۱- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۳۹.

بحث در مسیبات در این است که اگر در بحث اول قائل به یک وجوب شدیم این بحث، سالبه به انتفاء موضوع است ولی اگر کسی مانند ما قائل به عدم تداخل شد در بحث تداخل مسیبات این بحث مطرح است که آیا یک واجب داریم که همان تداخل مسیبات است یا دو واجب که قول به عدم تداخل مسیبات می شود.

خلاصه بحث در تداخل مسیبات این است که آیا در مقام امتثال یک واجب داریم یا دو واجب و به عبارت بهتر، آیا یک

واجب و یک عمل برای دو وجوب کافی است یا نه.

بحث در اینجا گاه در مقام ثبوت است و گاه در مقام اثبات.

ثبوت یعنی اصلاً تداخل امکان دارد یا نه و اثبات یعنی آیا دلالت بر تداخل یا عدم تداخل وجود دارد یا نه

اما در مقام ثبوت: شیخ انصاری قائل شده است بر امتناع تداخل و گفته است که تداخل مسببات ممتنع است و یک واجب نمی تواند جوابگوی دو وجوب باشد زیرا ما در مبحث تداخل اسباب قید «آخر» را به عبارت اضافه کردیم و گفتیم: «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً وضوءاً آخر» جایی که سخن از «وضویی دیگر» است چگونه یک عمل می تواند جوابگوی دو وجوب باشد. به عبارت دیگر، مسبب از اولی غیر از مسبب از دومی است و به همین دلیل در دومی کلمه ی «آخر» را اضافه کرده ایم.

بعد یک مورد را استثناء می کند و آن اینکه اگر مولی بگوید: «اکرم هاشمیا» و بعد بگوید: «اطعم عالماً» اگر کسی یک عالم هاشمی را پیدا کند و اطعام دهد هر دو سبب را امتثال کرده است.

ص: ۲۷۴

یلاحظ علیہ: لازم نیست کہ کلمہ ی «آخر» را مقدر کرد. ما برای رفع اشکال اینکه وضو کہ شیء واحد است نمی تواند دارای دو وجوب باشد دو را داریم. یکی همان است کہ شیخ انصاری بیان کرده است کہ قید «آخر» را بہ آن اضافه کنیم. اگر این راہ را طی کنیم باید قائل بہ عدم امکان تداخل مسیبات شویم.

ولی راہ دیگری نیز وجود دارد کہ عبارت است از: «اذا بلت فتوضاً لاجل البول و اذا نمت فتوضاً لاجل النوم» این دقیقاً مانند «اکرم عالما و اطعم ہاشمیا» می شود کہ شیخ انصاری استثناء کرده بود کہ انسان می تواند با یک واجب، جواب ہر دو وجوب را بدهد.

از این بیان می توان یک ضابطہ را انتزاع کرد و متوجہ شد کہ در چہ جایی تداخل هست و در چہ جایی نیست.

اگر بین دو واجب، از نسب اربع، عامین من وجہ باشد تداخل ممکن است مانند: «اکرم عالما و اطعم ہاشمیا» کہ بین عالم و ہاشمی بودن عامین من وجہ است. در اینجا نمی توان با یک عمل، جواب ہر دو وجوب را دارد.

ولی اگر بین واجب تباین باشد همان گونه کہ شیخ انصاری تصور می کرد باید قائل بہ عدم تداخل شد مانند: «اکرم عراقیا و اطعم ایرانیا» بین ایرانی و عراقی تباین است و بین آنها نمی شود جمع کرد. همچنین است در مورد «اکرم ابیضا و اطعم اسودا»

خلاصہ اینکه اگر قید آخر را اضافه کنیم سخن از تبادل است و باید قائل بہ عدم تداخل مسیبات شد ولی اگر مانند ما بگویند: «اذا بلت فتوضاً لاجل البول و اذا نمت فتوضاً لاجل النوم» از باب عموم و خصوص من وجہ می شود و می توان قائل بہ تداخل شد.

بنا بر این نزاع لفظی می باشد. زیرا در صورت تباین همه قائل به عدم تداخل هستیم و در صورت عامین من وجه بودن، امکان تداخل وجود دارد. اما وقوع تداخل را در مقام اثبات بحث می کنیم.

مقام اثبات:

علامه ی حلی در این مقام قائل به عدم تداخل شده است و در دلیل آن می فرماید: این دو سبب که یکی بول است و دیگری نوم آیا هر دو مؤثر هستند یا یکی لا-بعینه مؤثر است، یا هیچ کدام مؤثر نیست و یا یکی معینا مؤثر است. سه تای اخیر یقینا باطل است. زیرا نمی شود که هیچ کدام مؤثر نباشد، همچنین اگر یکی لا بعینه باید وجود خارجی ندارد و اگر یکی معینا مؤثر باشد این از باب ترجیح بلا مرجح است بنا بر این هر دو باید مؤثر باشد.

یلاحظ علیه: ایشان بین تداخل در اسباب و تداخل در مسببات خلط کرده است. بیان ایشان ناظر به اسباب است نه مسببات. بیان ایشان خوب است ولی به کار تداخل اسباب می آید و ما هم در آنجا قائل به عدم تداخل اسباب شدیم.

ثم ان المحقق النائینی قائل شده است که اصل عدم تداخل مسببات است و بعد موردی مانند «اکرم هاشمیا و اطعم عالما» را استثناء کرده است و قائل است که در اینجا قرینه بر تداخل وجود دارد.

یلاحظ علیه: بحث در مقام اثبات است و باید به سراغ ادله ی اجتهادیه رفت و نمی توان به سراغ اصل عملی رفت. اصل عملی در جایی است که ما از ادله ی اجتهادیه چیزی را استفاده نکنیم که در این صورت به سراغ اصل عملی می رویم.

ص: ۲۷۶

مقتضای ادله ی اجتهادیه بستگی به این دارد که از دلیل چه چیزی متوجه شویم. ما قائل هستیم که اگر بین دلیلین، عموم و خصوص من وجه باشد، ادله ابائی از تداخل ندارد ولی اگر بین موضوعین تباین باشد، ادله اباء از تداخل دارد. بنا بر این عالم اثبات نیز تابع عالم ثبوت است.

بنا بر این لسان ادله اگر عامین من وجه باشد آبی از تداخل نیست مگر اینکه قرینه ای بر عدم تداخل اقامه شود و ما قائل به تفصیل شده ایم ولی در تداخل اسباب قائل به عدم تداخل شدیم.

برای روشن شدن بحث چند مثال می زنیم:

مثال اول: چاهی داریم که در آن موشی افتاده و مرده است. در روایت است که هفت دلو باید آب کشید. بعد در آن عذره هم افتاده که در روایت است که هفت دلو باید کشید. حال در چاه، هم موش مرده است و هم عذره ی انسان افتاده آیا یک سبب، کافی است یا دو سبب؟

از نظر قانون چون بین این دو از نسب، عامین من وجه وجود دارد یعنی گاه در چاه موش می افتد و عذره نیست و گاه بالعکس و گاه هر دو می افتد باید قائل به تداخل باشیم ولی قرینه قائم شده است که تداخلی در کار نیست زیرا هر یک از آن دو آب را آلوده کرده است و کشیدن هفت دلو فقط برای یکی کافی است نه هر دو بنا بر این عرف قائل به عدم تداخل است. این از باب مناسبت حکم و موضوع است. زیرا هفت دلو در جایی است که یک آلودگی باشد ولی در اینجا آلودگی مشدد شده است.

ص: ۲۷۷

مثلاً- دوم: فردی دو لباس دارد که فرد دیگری ابتدا یکی را پاره کرد و بعد دومی را هم پاره کرد. در این مورد دو ضامن وجود دارد و حال آنکه بین این دو عامین من وجه است زیرا گاه یک ثوب را پاره می کند نه دیگری را و گاه برعکس و گاه هر دو را. در اینجا قرینه بر دو ضامن وجود دارد و آن اینکه فرد، دو ضرر به صاحب لباس وارد کرده است و باید هر دو را جبران کند.

مثلاً- سوم: من نذر کردم که اگر در امتحان قبول شوم یک گوسفند قربانی کنم و بعد نذر کردم که اگر مریض من بهبودی پیدا کرد گوسفندی را قربانی کنم. حال هر دو دعایم مستجاب شد. در اینجا نیز قرائن بر تعدد است و آن شکر خدا است و فرد باید دو شکر به جا آورد که با دو قربانی کردن انجام می گیرد.

مثلاً چهارم: اگر کسی در ماه رمضان افطار کند و بعد ظهار هم انجام دهد در اینجا باید دو کفاره دهد و با یک کفاره مانند دو ماه روزه گرفتن نمی تواند از عهده ی هر دو بر آید زیرا در ما نحن فیه قرینه بر تعدد وجود دارد و آن اینکه من، دو گناه مرتکب شده ام و در نتیجه دو کفاره وجود دارد.

دیگر اینکه یک سری مثال هایی صاحب جواهر دارد که ما از جواهر جمع آوری کرده ایم.

۱. کسی باید زکات دهد و از آن طرف فرزند او که زن و فرزند دارد نیز فقیر است آیا می توان زکات را به واجب النفقه داد یا نه. آیا مسببات تداخل دارند؟ در اینجا قرینه بر خلاف وجود دارد و آن اینکه زکات برای خود واجبی است و واجب النفقه بودن فرد واجب دیگری و زکات را نمی توان به واجب النفقه داد.

۲. اگر کسی فقیر است ولی از آن سو عامل زکات نیز می باشد آیا می توان به او یک زکات دارد که هم برای فقر او حساب شود و هم برای اجرت عامل بودنش؟ واضح است که می توان به او از دو جهت زکات دارد یکی از جهت فقر و دیگری از باب عامل بودن. بنا بر این می توان دو سهم زکات به او داد. این از باب تداخل در اسباب است.

۳. خانه ای خریده ام و هم خیار مجلس دارم و هم خیار عیب و خیار تدلیس آیا اگر یکی را ساقط کنم دیگری هم ساقط می شود یا نه. در اینجا قائل به عدم تداخل در اسباب می شویم و در نتیجه با سقوط یکی دیگری ساقط نمی شود. این از باب تداخل در اسباب است.

۴. اگر کسی خدای نکرده همسری دارد که در حال حیض با او آمیزش کرد که باید کفاره دهد. کفاره ی او در ثلث اول بیشتر و در ثلث دوم کمتر و در ثلث سوم باز کمتر است. حال اگر فرد مزبور در ثلث اول و ثلث آخر با او آمیزش کند آیا کفاره ی ثلث اول که بیشتر است از سومی کفایت می کند؟ در اینجا قائل به عدم تداخل می شویم زیرا قرینه بر خلاف است و فرد دو گناه مرتکب شده است و در نتیجه باید دو کفاره بدهد.

۵. اگر چاه، به قدری به نجاست آلوده شد که بوی و طعمش عوض شد و در ضمن یک موش هم در آن افتاد. در این صورت باید همه ی آب را کشید. آیا در این صورت از موش هم کفایت می کند یا باید هفت دلو دیگر برای موش هم در نوبت بعد کشید؟ در اینجا عرف می گوید که با نزع جمیع دیگر احتیاج به نزع برای موش نیست.

فردا ان شاء الله به سراغ بحثی می رویم که در کفایه نیست و شیخ انصاری آن را در تقریرات آورده است که عبارت است از «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» که سالبه ی کلیه است و نقیض آن باید موجه ی جزئی باشد. فردا به اختلافی که بین صاحب الحاشیه و شیخ انصاری در مفهوم این حدیث است اشاره می کنیم.

میزان در اخذ مفهوم شرط ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان در اخذ مفهوم شرط

ما هو میزان فی اخذ المفهوم من القضیه الشرطیه یعنی اگر بخواهیم از قضایای شرطیه مفهوم گیری کنیم شرط آن چیست. سه شرط وجود دارد:

۱. اتحاد الموضوع و المحمول و القید فی المنطوق و المفهوم.

۲. اختلاف القضیتین فی کیف یعنی در ایجاب و قبول با هم اختلاف داشته باشند.

۳. کون القید مذکوراً فی المنطوق. بنا بر این همان قیدی که در منطوق است باید در مفهوم هم وجود داشته باشد مثلاً می گوئیم: «ان جاء زید فاکرمه» قید جاء است که در منطوق ذکر شده است. ولی قیدی که از سیاق استفاده می شود حفظش لازم نیست. مثلاً نکره در سیاق نفی افاده ی عموم می کند مانند: «ما رأیت احداً». که عموم را از سیاق متوجه می شویم. اگر بخواهیم مفهوم آن را بگوئیم نمی توان سیاق را حفظ کرد زیرا نقیض آن عبارت است از «رأیت احداً» نه «رأیت کل احداً» زیرا در مفهوم، دیگر نکره در سیاق نفی نیست.

اذا علمت هذا فاعلم: در مفهوم «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» اختلاف شده است. شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم به نام «هدایه المسترشدین» می گوید مفهوم روایت بالا عبارت است از: «اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه بعض الشیء». زیرا در منطوق، نکره در سیاق نفی است ولی در مفهوم، نکره در سیاق ایجاب می باشد.

ص: ۲۸۰

شیخ انصاری با ایشان مخالف است و قائل است که مفهوم نیز باید مانند منطوق کلیت داشته باشد و مفهوم آن عبارت است از: «الماء اذا بلغ قدر کر ینجسه کل شیء»

از نظر ما حق با مرحوم صاحب الحاشیه است زیرا عمومیت، در منطوق مذکور نیست بلکه به سبب نکره در سیاق نفی بودن فهمیده شده است در منطوق نیز آمده است که نقیض سالبه ی کلیه، موجه ی جزئی است.

ثم ان الشیخ استدل بالوجه التالی: اگر حکم روی عموم رفته باشد، عموم به افراد منحل می شود بنا بر این در «لا ینجسه شیء»،

«شیء» روی افراد جزئی یعنی هذا، هذا... می رود. بنا بر این مفهوم آن عبارت است از «إذا لم يبلغ الماء قدر كنجسه هذا، هذا...» بنا بر این نتیجه این است که مفهوم آن موجهی کلیه می شود نه جزئی.

یلاحظ علیه:

الاشکال الاول: این قاعده صحیح نیست که اگر حکم روی عنوان برود در واقع حکم روی افراد کثیره رفته باشد. زیرا حکم روی عنوان می رود و بعد، عقل آن را تحلیل می کند و روی آحاد می برد. بنا بر این شیخ بین حکم شارع و حکم عقل خلط کرده است. شارع مقدس حکم را روی عنوان کل شیء برده است و سپس عقل آن را بر روی افراد می برد. بنا بر این شرع، یک حکم بیشتر ندارد. بله اگر شرع مقدس، ده حکم داشت حق با شیخ انصاری بود.

الاشکال الثانی: قیود بر دو قسم است. گاه قید در منطوق ذکر می شود که این قید در مفهوم هم وجود دارد ولی گاه در منطوق از سیاق فهمیده می شود مانند نکره در مقام نفی بودن. چنین قیدی در مفهوم نمی آید زیرا در مفهوم دیگر نکره در سیاق نفی نیست بلکه در سیاق ایجاب می باشد و نمی تواند دلالت بر عموم کند.

ص: ۲۸۱

ثم ان العلامة الحائری، شیخ را تأیید کرده است. او در کتاب درر می فرماید: علت اینکه قضایای شرطیه مفهوم دارد این است که شرط، علت منحصره برای جزاء است. یعنی کریت علت منحصره برای جزاء است که عاصمیت می باشد: «لم ینجسه شیء». بنا بر این اگر کریت رفت، عاصمیت هم باید برود و معنای آن این است که تمامی نجس ها بتوانند آب را نجس کنند. بنا بر این اگر یکی از منجسات مانند خمر، آب قلیل را نجس نکند این علامت آن است که کریت علت منحصره نیست و حال آنکه فرض کردیم کریت، علت منحصره است.

یلاحظ علیه: بله کریت علت منحصره برای ده نجاست باشد یعنی هر جا کریت باشد آن ده مورد از نجاست هیچ کدام منجس نیست. و این منافات با این ندارد که اگر کریت از بین رود علت دیگری برای عاصمیت آب در دایره ی مضیق وجود داشته باشد. بنا بر این اگر آبی نیم کر باشد و خمری در آن بیفتد نجس نشود.

ممکن است گفته شود که فایده ی این نزاع چیست؟ چه مفهوم آن روایت موجب ی جزئیه باشد یا کلیه چه اثری بر آن بار است؟ از نظر علمی اثر بر آن بار است ولی از نظر فقهی اثری بر آن بار نیست زیرا اجماع داریم که تمامی نجاسات، آب قلیل را نجس می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مفهوم وصف می رویم و خواهیم گفت که وصف گاه معتمد بر موصوف است و گاه نیست. اگر کسی بگوید: «اکرم رجلا عالما» این معتمد بر موصوف است ولی در «ان جائکم فاسق» معتمد بر موصوف نیست زیرا در آن نیامده است: «ان جائکم رجل فاسق» در اولی غالبا قائل به مفهوم هستند ولی در دومی نه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم وصف

المقام الثانی فی مفهوم الوصف (۱)

قبل از آنکه وارد اصل مطلب شویم اموری را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

الامر الاول: فی تعریف مفهوم الوصف این عبارت در دو کتاب آمده است، یکی قوانین میرزای قمی است و دیگری تقریرات مرحوم شیخ می باشد. همچنین می توان به کتاب های اصولی مرحوم علامه حلی مانند نهاییه الوصول را نیز دید.

التعریف الاول: آمدی در علم اصول در تعریف مفهوم وصف می گوید: الخطاب الدالّ علی حکم مرتبط باسم مقید بصفه خاصه.

مثلاً- مولی می گوید: «اکرم رجلا- عالما» در این مثال، خطاب دال، همان «اکرم» است که دلالت بر حکم می کند و مرتبط به اسم است که همان «رجل» می باشد این اسم عام است و مقید به صفتی است که همان «عالما» می باشد.

شیخ انصاری بر این تعریف اشکال می کند و آن اینکه وصف بر دو قسم است گاه معتمد بر موصوف است مانند مثال فوق و گاه معتمد بر موصوف نیست مانند: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) (۲) تعریف ایشان فقط قسم اول را که معتمد بر موصوف است را شامل می شود ولی اگر بگوید: «اکرم عالما» دیگر تحت آن تعریف داخل نمی باشد.

التعریف الثانی (۳): تعلیق الحکم بالصفه حتی یدل علی انتفائه لدی انتفائها

اشکالی که بر آمدی بار شد بر این تعریف وارد نیست زیرا این تعریف می گوید: تعلیق حکم بر صفت، و این اعم از این است که موصوفی داشته باشد یا نه.

ص: ۲۸۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲- حجرات/سوره ۴۹، آیه ۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۱.

با این حال شیخ انصاری بر این تعریف اشکال دیگری وارد کرده و آن اینکه کلمه ی تعلیق، با مفهوم شرط مناسبت دارد مانند «ان سلم فاکرمه» ولی در مفهوم وصف تعلیقی در کار نیست. بنا بر این تعریف آمدی جامع نیست.

نقول: اشکال شیخ انصاری وارد نیست زیرا تعلیق به معنای علقه و رابطه است و این رابطه هم در مفهوم شرط است و هم در مفهوم وصف. مثلاً در «اکرم عالماً» بین اکرام و عالم بودن رابطه است. بنا بر این این تعریف، تعریف جامعی است.

التعريف الثالث (١): اثبات الحكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الصفة.

اشکالی که بر اولی وارد است بر این نیز وارد است زیرا فقط معتمد علی موصوف را شامل می شود.

التعريف الرابع (٢): این تعریف بهتر از بقیه ی تعریف هاست: کون الوصف موضوعاً او جزء موضوع او قید للحکم يدل على انتفاء عند انتفائه.

وصف موضوع باشد، در جایی است که غیر معتمد بر موصوف است، جزء موضوع باشد در جایی است که معتمد بر موصوف است. گاه قید است مانند یوم الجمعة

البته محقق خراسانی در کفایه از آنجا که قائل است این تعریف ها حقیقی نیست تا جامع افراد و مانع اغیار باشد بنا بر این همه ی این تعاریف قابل قبول است. این در حالی است که ما قائل هستیم که تعریف باید کامل باشد.

الامر الثاني (٣): فی تحديد محل النزاع

ص: ٢٨٤

-
- ١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٣٠٢.
 - ٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٣٠٢.
 - ٣- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٣٠٢.

یعنی در چه جایی بحث مفهوم وصف جاری می شود.

محقق نائینی می گوید: بحث در جایی است که وصف، معتمد بر موصوف باشد مانند: «اکرم رجلا- عالما» ولی اگر معتمد نباشد، مانند «اکرم عالما» جای بحث نیست و این قطعاً دلالت ندارد و برای آن دو دلیل اقامه می کند:

الدلیل الاول: اگر وصف غیر متعتمد را شامل باشد باید جوامد را نیز محل بحث قرار دهیم. مثلاً همان گونه که «اسق عالما» باید مفهوم داشته باشد باید، «اسق شجرا» نیز مفهوم داشته باشد یعنی حیوان را آب نده و حال آنکه کسی در جوامد قائل به مفهوم نشده است.

یلاحظ علیه: در «اسق شجرا» کسی نمی گوید معنای آن این است که «اسق ذاتا موصوفا بالشجره» بنا بر این در جوامد تحلیل نیست ولی در «اسق عالما» تحلیل وجود دارد و می گویند که معنای آن این است: «اسق ذاتا موصوفا بالعلم»

الدلیل الثانی (۱): اگر وصفی را بدون موصوف ذکر کنند، نکته ای در آن نیست تا مستلزم مفهوم باشد زیرا در آن فقط موضوع بیان شده است ولی اگر با موصوف ذکر شود در این صورت نکته ای در آن است و مفهوم خواهد داشت. مثلاً اگر مولی بگوید: «اکرم رجلا- عالما» نکته اش این است که سؤال می شود چرا نگفت: «اکرم رجلا» و چرا قید عالما را نیز اضافه کرد.

یلاحظ علیه (۲): اگر وصف بدون موصوف باشد در آن نیز نکته ای وجود دارد و آن اینکه چرا از وصف «عالما» استفاده کرد و نه وصف دیگر.

ص: ۲۸۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۳.

شاهد اینکه وصف غیر معتمد نیز محل بحث است آیه ی نبأ می باشد. مرحوم محقق داماد یک ماه در مورد این آیه بحث می کرد. اگر چنین وصفی مفهوم ندارد چرا همه ی اصولیون بر این آیه بر حجیت خبر عادل استدلال می کنند.

همچنین فهم عرف به این است که وصف غیر معتمد بر موصوف نیز مفهوم دارد. دو نفر نزد قاضی رفتند و یکی از دیگری طلب داشت. بدهکار گفت، من ندارم باید صبر کند تا بدهم. قاضی گفت: حق با بدهکار است زیرا رسول خدا (ص) فرمود: «لَيْلَى الْوَأَجِدِ بِالذَّيْنِ يُحِلُّ عَرَضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ» (۱) (لئی به معنا تأخیر انداختن است) که مفهوم آن این است که «لئی الفاقد لا یبیح عرضه و عقوبته».

الامر الثالث: اقسام الوصف (۲)

ان للوصف اقساماً اربعة:

۱. گاه وصف با موصوف از نسب اربع، متساوی هستند مانند: «اکرم انسانا متعجبا» (زیرا کل انسان متعجب و کل متعجب انسان)
 ۲. گاه وصف اعم از موصوف است مانند: «اکرم انسانا ماشیا»
 ۳. گاه وصف اخص از موصوف است مانند: «اکرم انسانا کریما»
 ۴. گاه وصف و موصوف عامین من وجه است مانند: «فی سائمه الغنم زکاه» سائمه به معنای بیابان چر، وصف مقدم است یعنی «فی الغنم السائمه زکاه»
- میزان در مفهوم در جایی است که موضوع باشد ولی وصف نباشد. یعنی در مفهوم وصف، باید موضوع محفوظ باشد و وصف از بین برود.

با این بیان، اولی محل بحث نیست زیرا با رفتن وصف، موضوع هم می رود.

ص: ۲۸۶

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۱۰۳، ص ۱۴۶، ط بیروت.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۴.

همچنین است مورد دوم زیرا اگر «ماشی» از بین رود، موصوف هم از بین می رود.

در مورد سوم، محل بحث است که اگر «کریم» از بین رود آیا مفهوم دارد یا نه.

در مورد چهارم نیز گاه افتراق از ناحیه ی صفت است مثلاً غنم هست ولی سائمه نیست بلکه مثلاً در خانه از علف و علوفه استفاده می کند که محل بحث است آیا مفهوم دارد یا نه که می گویند غنم غیر سائمه زکات ندارد زیرا صاحب آن هزینه ی علوفه ی غنم را خودش می دهد. ولی اگر افتراق از ناحیه ی موصوف باشد یعنی سائمه باشد ولی غنم نباشد مانند ابل سائمه. دیگر بحث از مفهوم وصف نیست و نمی توان گفت که ابل سائمه نیز زکات دارد و ابل معلوفه ندارد.

هرچند بعضی قائل شدند که در مورد ابل نیز مفهوم دارد (این قول صحیح نیست زیرا همان گونه که گفتیم در مفهوم وصف، باید موضوع که غنم است ثابت باشد و وصف آن تغییر کند)

ادله ی مثبتین مفهوم وصف ۹۵/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی مثبتین مفهوم وصف

بحث در مقام دوم است و آن اینکه آیا هیئت وصف دلالت بر مفهوم می کند یا نه. مثلاً اگر مولی بفرماید: «اکرم رجلا عالما» آیا دلالت بر این دارد که رجل جاهل و جوب اکرام ندارد یا نه؟

برای روشن شدن مطلب مقدماتی تمهیدیه را باید بیان کرد و چند مقدمه را در جلسه ی گذشته بیان کردیم.

المقدمه الرابعه: وصف گاه نحوی است و گاه اصولی. وصف نحوی یکی از توابع است مانند «اکرم رجلا عالما» (توابع مانند عطف بیان، وصف بدل و مانند آن است) اما وصف اصولی عبارت است از هر قیدی که در کلام وجود دارد می خواهد نحوی باشد مانند مثال فوق، یا حال باشد مانند «اکرم رجلا اذا جاء راكبا» یا تمییز باشد و یا ظرف زمان و مکان. بنا بر این هر قیدی که در کلام باشد به غیر از لقب که همان علم است و غیر از جمله ی شرطیه، آن را وصف می نامند.

ص: ۲۸۷

تم الکلام فی المقدمات

إذا علمت هذه المقدمات نقول:

ادله القائلین بان الهیئه الوصفیه تدل علی الانتفاء عند الانتفاء

قبل از شروع ادله ی مثبتین به عنوان مقدمه می گوئیم: هیئت وصفیه دو ویژگی دارد:

اول اینکه وصف، تمام العله می باشد و جزء العله نمی باشد. زیرا گاه وصف، جزء العله می باشد. مثلاً در «اکرم رجلا عالماً»، علم تمام العله است. این خصوصیت همواره وجود دارد.

دوم اینکه نه تنها علت تامه است بلکه علت منحصره نیز باشد. یعنی اگر علم نباشد، علت دیگری جانشین آن نشود. کسانی که قائل به مفهوم وصف هستند باید این شرط را ثابت کنند مثلاً کسی که عالم نیست ولی زاهد می باشد این گروه باید ثابت کنند که حتی زاهد بودن هم موجب اکرام نیست.

قائلین به مفهوم وصف چند دلیل (۱) اقامه می کنند:

الدلیل الاول: التبادر (۲)

نقول: این تبادر صحیح است و از مفهوم وصف، الحدوث عند الحدوث و الانتفاء عند الانتفاء تبادر می کند ولی این مربوط به شخص حکم است یعنی حکمی که وابسته به عالم است. این حکم در صورت عدم علم از بین می رود و بحثی در آن نیست ولی دلالت بر رفع مطلق حکم نمی کند مثلاً ممکن است اکرامی وجود داشته باشد که به سبب زاهد بود فرد است و «اکرم رجلا- عالماً» دلالت بر نفی این نوع اکرام ندارد و ممکن است چنین اکرامی باشد یا نه. بنا بر این در مفهوم، شخص حکم از بین می رود ولی دلیل نمی شود که نوع و صنف حکم نیز از بین رفته باشد.

ص: ۲۸۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۷.

الدلیل الثانی (۱): لو لم یکن للوصف مدخلیه فی الانتفاء لزم اللغویه

اگر واقعا عالم بودن مؤثر در وجود اکرام نباشد پس مولی که قید عالم را ذکر کرده است و گفته است «اکرم رجلا- عالما» کلام لغوی گفته است. این مانند این است که کسی بگوید: «الانسان الابيض ناطق». زیرا ابیض بودن لغو است و هر انسان حتی اگر ابیض نباشد ناطق است.

یلاحظ علیه: «عالم» علت تامه ی وجوب اکرام است و از این جهت از لغویت خارج می شود و قیاس آن به «الانسان الابيض ناطق» مع الفارق است زیرا ابیض در این مثال مدخلیت ندارد ولی عالم در «اکرم رجلا عالما» علت تامه است.

بله ثابت نمی شود که عالم بودن علت منحصره باشد بلکه ممکن است احد العلل باشد. مثلا سؤال فقط از این علت شده است به عنوان نمونه، سائل از امام علیه السلام پرسیده است: «هل فی الغنم السائمه زکاه» و مولی نیز فرموده باشد: «فی الغنم السائمه زکاه»

مثلا- در قرآن می خوانیم: (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ) (۲) که کشتن بچه مطلقا حرام است چه به سبب گرسنگی باشد یا غیر آن. ذکر «املاق» لغو نیست زیرا عرب ها به سبب ترس از تنگدستی کودک خود را می کشتند.

یا مثلا- کسی است که به یتیمی ظلم می کند که به او می گویند: «ظلم الطفل الیتیم حرام» این در حالی است که ظلم مطلقا حرام است ولی چون فرد مزبور به یتیم ظلم می کند آن را به او می گویند. بنا بر این وصف احدی العلل است ولی دلیل نمی شود علت منحصره باشد.

ص: ۲۸۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۰۷.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۱۵۱.

اصل در قيود این است که احترازی باشد یعنی اگر هست، حکم نیز باشد و اگر نباشد، حکم هم نباشد.

یلاحظ علیه: مستدل دو مطلب را با هم خلط کرده است. قید گاه احترازی است و گاه مفهومی. قید احترازی فقط این را می رساند که قید، تمام العله می باشد و اگر از بین برود، فقط شخص حکم از بین می رود نه طبیعت و صنف حکم. ولی قید مفهوم بالاتر است و علاوه بر اینکه تمام العله است، علت منحصره نیز می باشد.

الدليل الرابع (٢): فهم ابو عبيده

او لغت دان بزرگی است ولی از نظر ما انسان خوبی نیست. او از این عبارت رسول خدا (ص) مفهوم فهمیده است که می فرماید: «لِيَّ الْوَالِدِ بِالَّذِينَ يُجِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ» (٣) (لی به معنا تأخیر انداختن است) که مفهوم آن این است که «لِيَّ الْفَاقِدِ لَا يَبِيحُ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ».

یلاحظ علیه: استفاده ی مفهوم از روایت فوق غلط است زیرا در مفهوم، شرط است که وصف، محقق موضوع نباشد. مثلاً در «ان رزقت ولدا فاختنه» زیرا اگر خداوند فرزند ندهد اصلاً موضوعی وجود ندارد. در مثال «لِيَّ الْوَالِدِ» کسی که معسر است «لِيَّ» در مورد او اصلاً معنا ندارد. بنا بر این واجد بودن محقق موضوع «لِيَّ» می باشد.

الدليل الخامس (٤): اگر هیئت وصفیه دلالت بر مفهوم نکند اصول را باید کنار گذاشت زیرا همه می گویند: اذا جاء مطلق و مقید، باید مطلق را بر مقید حمل کرد. مثلاً در یک روایت است «اعتق رقبة» و در روایت دیگر آمده است «اعتق رقبة مؤمنة» بنا بر این «مؤمنة» بودن در حکم مدخلیت دارد.

ص: ٢٩٠

١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٠٨.

٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٠٩.

٣- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ١٠٣، ص ١٤٦، ط بیروت.

٤- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٠٩.

همچنین است در مورد عام و خاص مثلا مولی می فرماید: «اکرم العلماء» و بعد می فرماید: «اکرم العلماء العدول» که عام را بر خاص حمل می کنیم. این علامت آن است که خاص، مفهوم دارد و الا می توانستیم به هر دو عمل کنیم.

یلاحظ علیه:

اولا: ما هم می گوییم که مطلق را باید حمل بر مقید کرد و عام را بر خاص. یعنی گویا در روایت از ابتدا آمده بود: «اعتق رقبه مؤمنه» بنا بر این مؤمنه بود علت تامه برای عتق است ولی دیگر این را نمی رساند که مؤمنه بودن علت منحصره نیز هست و حتی اگر کافره ای باشد که مزیت خاصی در آن است آن را نیز نمی توان اکرام کرد.

ثانیا: حمل مطلق بر مقید در جایی است که سبب آنها واحد باشد. مانند «ان ظاهرت اعتق رقبه» و «ان ظاهرت اعتق رقبه مؤمنه» سبب در این مورد یکی است و مطلق را بر مقید حمل می کنیم ولی اگر سبب یکی نباشد و یا اصلا سبب ذکر نشود، مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم.

الدلیل السادس (۱): آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی که اصول را با فلسفه آمیخته است می فرماید: ابتدا دو مقدمه را باید به خاطر سپرد: اولاً در «اکرم رجلا عالما» عالم بودن که عنوان وصفی است در اکرام مدخلیت دارد. ثانیا: اگر یک چیزی دو علت داشته باشد هیچ یک از دو مورد نمی تواند علت باشد بلکه جامع بین آن دو علت می باشد زیرا «لا یصدر الواحد الا من الواحد» و اگر معلول، واحد است نمی تواند دو علت داشته باشد. مثلا- دیگی است پر از آب و هم زیرش آتش است و هم آفتاب بر آن می تابد. در اینجا نه آتش علت است و نه خورشید بلکه جامع بین آن دو علت است.

ص: ۲۹۱

إذا علمت هاتين المقدمتين فاعلم: اگر عالم، علت منحصره باشد این ظهور محفوظ است یعنی اکرام، معلول علم است ولی اگر علت منحصره نباشد بلکه زاهد هم مدخلیت داشته باشد دیگر نه عالم مدخلیت دارد نه زاهد بود بلکه جامع بین آن دو مدخلیت دارد و حکم معلول جامع است زیرا «لا یصدر الواحد الا من الواحد». حال اگر وصف مفهوم داشته باشد قاعده ی «لا یصدر الواحد الا من الواحد» صحیح در می آید ولی اگر عالم علت منحصره نباشد باید قائل به جامع بین عالم و غیر عالم شویم.

یلاحظ علیه (۱):

اولاً: قاعده ی فلسفی فوق اگر صحیح باشد در بسط من جمیع الجهات جاری می شود نه در آب گرم که صدها کثرت دارد و از چندین گرم آب تشکیل شده است.

ثانیاً: قاعده ی فوق مال تکوین است و حال آنکه بحث ما در اعتباریات است و وجوب اکرام امری اعتباری می باشد.

ثالثاً: اگر قاعده ی فوق صحیح باشد ما نوکر ظهوری هستیم که عرفی باشد نه ظهوری که با دقت فلسفی اثبات شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی نافین می رویم.

مفهوم وصف و غایت. ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم وصف و غایت.

ادله ی قائلین به مفهوم وصف را بیان کردیم و مشخص شد که ادله ی آنها کافی است.

محقق نائینی (۲) در قول به مفهوم تفصیلی دارد و آن اینکه اگر وصف، قید موضوع باشد مفهوم ندارد و اما اگر قید حکم باشد دارای مفهوم است. مثلاً در «اکرم الرجل العالم» اگر «العالم» قید «الرجل» است فاقد مفهوم می باشد ولی اگر قید «اکرم» که هیئت و وجوب است باشد دارای مفهوم است.

ص: ۲۹۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۱.

محقق نائینی در دلیل آن می گوید که اگر قید، برای موضوع باشد منافاتی ندارد که موضوع مرتفع باشد ولی حکم باقی باشد به این معنا که قید، برای شخص حکم باشد نه صنف حکم بنا بر این رفع شخص حکم دلیل نمی شود که اصل و وجوب با وصف دیگری باقی باشد. مثلاً به جای عالم اگر فرد زاهد باشد همچنان اکرام او واجب باشد.

اما اگر قید حکم باشد که وجوب است واضح است که اگر علم برود، حکم هم می رود و دیگر حکمی باقی نمی ماند تا بگوییم مفهوم دارد. یکی اگر عالم نباشد اصلاً وجوب اکرامی در کار نیست. این همان مفهوم است یعنی عالم وجوب دارد ولی جاهل وجوب اکرام ندارد.

یلاحظ علیه: عین همان مسأله ای که ایشان در موضوع بیان کرده است ممکن است در حکم هم گفته شود یعنی اگر وصف رفت ممکن است شخص وجوب از بین رود ولی نوع و صنف وجوب به سبب وصف دیگری باقی باشد.

ادله ی قائلین به عدم مفهوم (۱):

در یک آیه از قرآن آمده است: (وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (۲)

در زمان جاهلیت کنیزها را به عمل منافی عفت وادار می کردند در حالی که آنها غالباً نمی خواستند این کار را انجام دهند ولی موالی به سبب به دست آوردن پول، کنیزان خود را در اختیار دیگران می گذاشتند. این در حالی است که وادار کردن کنیز بر عمل منافی عفت حرام است چه اکراه داشته باشد یا نه. در این آیه قید هست ولی دارای مفهوم نیست.

ص: ۲۹۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۳۳.

در آیه ی دیگر می خوانیم (وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (۱)

قید (فِي حُجُورِكُمْ) قید غالب است زیرا غالب زنانی که شوهر ندارند وقتی وارد منزل شوهر جدید می شوند کودک دختر خود را نیز به همراه می آورند. ربیبه برای انسان حرام است چه همراه زنان در حجور باشد یا نه.

یلاحظ علیه: این استدلال بسیار ضعیف است زیرا وصف در جایی مفهوم دارد که قید غالبی نباشد و حال آنکه در ما نحن فیه قید غالبی است.

نقول: نظر ما در مفهوم وصف همان است که در مفهوم شرط گفتیم و آن اینکه قائل به تفصیل هستیم و در دو جا قائل به مفهوم شدیم:

۱. در ضدانی که شق سومی برای آن وجود ندارد. مانند مستطیع و عاجز و یا مسافر و حاضر. در اینجا اگر استطاعت مثلا مدخلیت نداشت و عاجز هم در حکم داخل بود چرا مولی فقط به مستطیع اشاره کرده است. (مخفی نماند که سخن از ضدان است نه متناقضین مانند استطاعت و عدم استطاعت)

۲. گاه متکلم در مقام بیان تمام علل است و اینکه علت، نه تنها تامه است بلکه علت منحصره نیز می باشد حال اگر متکلم در میان علل، فقط به یک علت اشاره کرده باشد در این صورت مفهوم دارد.

الفصل الثالث (۲): فی مفهوم الغایه

در مفهوم غایت در سه مقام باید بحث کنیم:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (۳)

ص: ۲۹۴

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۲.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۱. گاه از غایت تا ما دون الغایه بحث می کنیم. همه قائل هستند که این مقدار واجب است. این مقدار جای بحث ندارد و در واقع خود منطوق است.

۲. گاه در از غایت تا مرفق که ما قبل الغایه است را بحث می کنیم. یعنی آیا آیه ی فوق دلالت بر این دارد که شستن از مرفق تا منكب واجب نیست.

۳. گاه در خود غایت بحث می کنیم که آیا غسل آن هم لازم است یا نه

بحث در شق دوم است و بعد از آن شق سوم را بحث می کنیم. بعضی فرق گذاشته اند و گفته اند که اگر غایت قید حکم است حتما دلالت دارد که ما بعد از غایت را نباید شست ولی اگر قید موضوع باشد مشکوک است. مثلا مولی فرموده است: «کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام» که گفته اند غایت در اینجا قید حکم است. همچنین در «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» که حتی چون قید حکم است دلالت دارد که بعدش دیگر طاهر نیست و یا حلال نیست.

عین همین سخن را محقق نائینی در مفهوم وصف بیان کرده است. بنا بر این هنگامی که غایت حاصل شده است حکم آن ضد منطوق است یعنی اگر منطوق حلال است آن حرام است.

یلاحظ علیه: این دو مثال را نباید در اینجا مطرح کرد زیرا این دو از قبیل مفهوم نیست زیرا ما قبل از غایت حاوی حکم ظاهری است و حکم ظاهری با شک قائم است و مادامی که شک وجود دارد هر چیزی طاهر و یا حلال است ولی وقتی علم آمد حکم ظاهری که موضوع است از بین می رود زیرا شک تبدیل به علم می شود. این در حالی است که مفهوم، موضوع باید در حال وجود قید و در حال عدم وجود قید، محفوظ باشد.

برای مثال باید مسأله‌ی مسافر را بیان کرد. مسافری است که قید زیارت امام هشتم را دارد، بعد از چهار فرسخ تصمیمش عوض شد و قرار شد گناهی را مرتکب شود. اگر قید، برای حکم است گفته اند مفهوم دارد ولی اگر قید موضوع است مفهوم ندارد. این یک مسأله‌ی است که بین صاحب عروه و مرحوم صاحب جواهر محل اختلاف است.

بنا بر این مسأله را باید این گونه مطرح کرد:

قید گاه برای حکم است مانند: «قطع المسافه الشرعیه موجب للقصر اذا كان السفر حلالاً». حکم در اینجا «موجباً للقصر» است و قید آن «اذا كان حلالاً» می باشد

گاه قید برای موضوع است مانند: «قطع المسافه الشرعیه اذا كان السفر حلالاً موجباً للقصر»

صاحب جواهر قائل است که نماز بعد از عوض شدن نیست، شکسته است زیرا آنی که شرط است این است که نیت فرد در مسافت شرعی حلال باشد نه تمام سفر.

اما صاحب عروه قائل است که در تمام سفر، نیت فرد حلال باشد. به بیان دیگر، صاحب عروه قید را قید حکم دانسته است. اما صاحب جواهر قید را به موضوع می زند.

حال باید دید که از کجا باید دانست که قید، به حکم می خورد یا به موضوع؟ آیت الله خوئی در این مورد ضابطه‌ی ای را بیان می کند که ان شاء الله در جلسه‌ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

مفهوم غایت ۹۵/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت

بحث در این است که آیا ما فوق غایت داخل در مغیی هست یا نه. (۱) به اصطلاح، گاه بحث از مرفق به پائین است که این همان منطوق است و گاه بحث ما در خود غایت است که بعداً آن را بحث می کنیم. اکنون بحث ما از مرفق تا منکب است که بحث است که آیا مفهوم دارد یا نه. مثلاً در آیه‌ی وضو که می فرماید: دست‌ها را تا مرفق بشوید آیا مفهوم دارد که ما فوق مرفق را نشوید یا نه.

ص: ۲۹۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۴.

در جلسه‌ی گذشته گفتیم که اگر انسانی تا هشت فرسخ به سفر رود و نیت آن نیت خوبی باشد و بعد از هشت فرسخ نیت او معصیت باشد آیا باید نمازش را قصر بخواند یا تمام؟

شیخ انصاری از یک سو و سید یزدی و صاحب جواهر در طرف دیگر قرار دارند.

شیخ انصاری قائل که «اذا كان السفر سائغا» قید موضوع است و مسلماً اگر قید موضوع از بین رود، دلالت بر انتفاء عند الانتفاء ندارد زیرا باید گفت: «قطع السفر سائغا موجب للقطع»

اما سید و صاحب جواهر آن را قید حکم می دانند و می گویند: «قطع المسافه الشرعيه موجب للقصر اذا كان سائغا» بنا بر این قید مزبور برای «موجب» است بنا بر این دلالت بر انتفاء عند الانتفاء می کند.

در این مسأله باید فتاوی علماء و روایات را بررسی کرد و دید که آیا قید مزبور برای موضوع است یا برای حکم.

آیت الله خوئی (۱) در اینجا قید باید به موضوع برگردد یا حکم، ضابطه ای را بیان کرده است و آن اینکه وجوب را گاه از هیئت متوجه می شویم و گاه از فعل. اگر از هیئت متوجه شدیم مانند: «اغسلوا ایدیکم الی المرافق» (۲) گاه آن را از فعل که یجب او لا- یجب است متوجه می شویم. در قسم اول قید یقیناً به موضوع بر می گردد و «الی المرافق» قید برای موضوع است که «ایدی» می باشد. در صورت حکم، از ما زاد بر مرفق ساکت است نه دالات بر شستن آن دارد و نه عدم آن.

ص: ۲۹۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۷.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

اما اگر حکم را از فعل متوجه شویم این خود بر دو قسم است: گاه متعلق فعل، محذوف است مانند: «حَرَمَ الخمر الا-ان يضطروا» که «الا» به حرمت بر می گردد ولی متعلق حرمت که همان شرب خمر است محذوف می باشد. در این صورت قید حتما به هیئت بر می گردد زیرا متعلق، مذکور نیست و قطعا قید به حرمت بر می گردد. یعنی حرمت، الا ان يضطروا یعنی در حال اضطرار دیگر حرمتی در کار نیست.

اما اگر حکم را از فعل متوجه شدیم ولی متعلق فعل نیز مذکور باشد مانند «يجب الصيام الى الليل» در اینجا احتمال دارد که «الی الليل» قید صیام باشد در نتیجه از حکم «لیل» ساکت است ولی اگر قید وجوب باشد در لیل قطعا صیامی نیست.

یلاحظ علیه: در آیه ی شریفه قرینه داریم بر اینکه «الی المرافق» می خواهد حکم مغسول را بیان کند نه وظیفه را. اگر پدری به فرزند بگوید که دست خود را تا آرنج بشوی. «تا آرنج» قید مغسول است نه وجوب. این به سبب وجود قرینه است نه اینکه حکم را از هیئت متوجه شده باشیم. بنا بر این بین «اغسلوا ایدیکم الی المرافق» (۱) با «يجب الغسل الی المرافق» فرقی نیست و حکم را چه از هیئت متوجه شویم و چه از فعل در هر حال، قید برای مغسول است و کاری به حکم ندارد.

اما اینکه می فرماید: چون متعلق حرمت در «حَرَمَ الخمر الا-ان يضطروا» که شرب است محذوف است پس «الا» به هیئت و حکم بر می گردد، می گوییم: در اینجا الانتفاء عند الانتفاء هست ولی نام آن مفهوم نمی باشد. زیرا این از باب حکم ظاهری است و مادامی که انسان مبتلا به اضطرار شد محکوم به حکم ظاهری است. این همانند همان چیزی است که در حدیث «کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام» و «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» آمده است که در آنها الانتفاء عند الانتفاء است ولی به سبب مفهوم نمی باشد بلکه از باب تبدیل موضوع از حکم ظاهری به واقعی است.

ص: ۲۹۸

اما در جایی که متعلق حرمت مذکور باشد ایشان نیز مردد شده است.

علامه ی حائری مؤسس حوزه ی علمیه به میزان دیگری اشاره کرده است و آن اینکه باید دید که غایت قید مطلق حکم است (اعم از جزئی و کلی) یا شخص حکم. اگر قید مطلق حکم باشد دلالت بر انتفاء عند الانتفاء دارد زیرا با آمدن غایت، هم شخص حکم از بین می رود و هم صنف و طبیعت حکم زیرا قید برای طبیعت حکم است و با رفتن قید، طبیعت حکم هم از بین می رود و دیگر وجوبی در کار نیست.

اما اگر قید حکم جزئی (شخص حکم) باشد در اینجا دلالت بر انتفاء عند الانتفاء ندارد و ممکن است وجوب همچنان باقی باشد.

یلاحظ علیه: همه می دانیم که اگر قید طبیعت حکم باشد دلالت بر انتفاء عند الانتفاء می کند و اگر قید شخص حکم باشد رفتن شخص حکم دلیل بر رفتن طبیعت حکم نیست.

این یک کلام کلی است و حال آنکه حق این بود که ایشان صغری را بیان می کرد که در چه جایی غایت برای حکم کلی است و در چه جایی غایت برای حکم شخصی.

نقول: ما از دو راه مسأله را حل می کنیم:

الاول: التبادر

مثلا کسی کارگری را به خانه می آورد و می گوید که این سه متر را بکنید. بعد گفتید که تا شش متر بکن. کارگر در این صورت می گوید که رأی صاحب خانه عوض شده است. زیرا اول قرار بود سه متر بکنیم و بیشتر نکنیم و بعد نظر او عوض شد.

ما کار نداریم که قید به موضوع بر می گردد یا حکم. علی الظاهر در تمامی این مسائل اگر مطالعه کنیم متوجه می شویم که حکم تا غایت هست و مازاد بر آن نیست.

ص: ۲۹۹

در یک آیه می خوانیم: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ» (۲) که همه می گویند نزدیکی بعد از پاک شدن اشکال ندارد.

در آیه ی دوم می خوانیم: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (۳)

در آیه ی سوم می خوانیم: «قَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (۴)

در تمامی این موارد بعد از غایت، دیگر حکمی وجود ندارد.

اما الکلام فی نفس الغایه که آیا شستن خود مرفق هم لازم است یا نه. این بحث منطوقی است یعنی آیا مرفق داخل در مغسول هست یا نیست. به تعبیر دیگر، آیا غایت داخل در ذی الغایه هست یا نه.

البته (۵) اگر «الی» در «الی المرافق» به معنای «مع» باشد جای بحث نیست مانند: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ» (۶)

در اینجا پنج قول وجود دارد:

۱. الدخول یعنی غایت داخل در ذی الغایه است.

۲. عدم الدخول

۳. التفصیل بین اینکه ما قبل از غایت با غایت جنس واحد باشند که داخل است و الا داخل نیست. در آیه ی محل بحث از جنس واحد هستند زیرا مرفق با ساعد جنس واحد است. ولی گاه نیست مانند: «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ» که یوم از جنس لیل نیست.

۴. فرق بین «الی» که داخل نیست ولی در «حتی» مانند «جاء الحجاج حتى المشاه» داخل است.

۵. عدم دلالت بر چیزی.

ص: ۳۰۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۱.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۲۲.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۷.

۴- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۳.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۹.

۶- نساء/سوره ۴، آیه ۲.

ابتدا باید بین «حتی» و «الی» فرق گذاشت و دید که مراد از «حتی» جاره است یا غیر جاره. ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

مفهوم غایت و حصر ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت و حصر

بحث در مفهوم غایت است و گفتیم که باید در سه (۱) مرحله بحث کنیم: مثلاً در (فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) (۲) یکی عبارت است از دست تا غایت که مرفق است که گفتیم آیه منطوقاً دلالت بر آن دارد.

دومی عبارت بود از مرفق با بالا که گفتیم دلالت بر عدم دارد و مسلماً آیه از این حیث مفهوم دارد.

اکنون بحث در خود غایت است که مرفق باشد. گفتیم در اینجا پنج قول (۳) وجود دارد.

۱. آیت الله بروجردی و دیگران قائل اند که داخل نیست.

۲. غایت داخل است.

۳. اگر غایت از جنس مغیبی است داخل است و الا- داخل نیست. بنا بر این در آیه ی فوق چون مرفق از جنس دست است داخل است ولی در «صم الی اللیل» شب داخل نیست زیرا لیل از جنس نهار نیست.

۴. فرق بین «الی» و «حتی» که اگر «الی» باشد داخل نیست ولی در «حتی» داخل است مانند: «جاء الحجاج حتی المشاه»

۵. آیت الله حائری قائل به عدم دلالت بود و اینکه باید به دنبال قرائن بود.

مختار ما همان قول اول است و دلیل آن را بعداً ذکر می کنیم.

ص: ۳۰۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۱۹.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۲.

القول الاول: این قول مختار آیت الله بروجردی، امام و محقق خراسانی است که می گویند: غایت در مغیبی داخل نیست. زیرا غایت، حدّ الشیء است و حدّ شیء غیر از خود شیء است.

القول الثاني (١): غایت داخل در مغیی است زیرا غایت از نهاییه الشیء انتزاع می شود و نهاییه شیء داخل در شیء است.

این دو دسته به جای آنکه به سراغ لغت بروند به سراغ استدلال عقلی رفته اند. باید دید که مردم از «الی» و «حتی» چه چیزی را متوجه می شوند.

القول الثالث (٢): اگر غایت از جنس مغیی باشد داخل است و الا داخل نیست. شاید دلیل این قول در شق اول از باب احتیاط باشد و می گویند که مرفق را باید شست تا یقین پیدا کنیم که به امر مولی عمل کرده ایم و الا لغت در همه جا چه غایت از جنس مغیی باشد یا نه یکسان است.

القول الرابع (٣): اگر «الی» باشد داخل نیست ولی اگر «حتی» باشد داخل است مانند: «جاء الحجاج حتی المشاه».

این قول نیز صحیح نیست و همان گونه که در مغنی آمده است حتی: گاه جاره است گاه عاطفه و گاه برای ابتداء است. بحث ما در «حتی» جاره است نه «حتی» عاطفه و یا ابتداء مثال مزبور در مورد حتی عاطفه است. «حتی» جاره مانند: (سَيَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ) (٤)

ص: ٣٠٢

-
- ١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٢٤.
 - ٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٢٤.
 - ٣- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٢٤.
 - ٤- قدر/سوره ٩٧، آیه ٥.

«حتی» ابتدائیه مانند:

فوا عجا حتی کلب یسبنیکان اباها نهشل او مجاشع

القول الخامس (۱): آیت الله حائری قائل است که باید به قرائن مراجعه کرد و قرائن گاه دلالت بر دخول دارد و گاه بر عدم دخول.

نقول (۲): ما همان قول اول را انتخاب می کنیم و دلیل ما تبادر است. در (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ) (۳) متبادر این است که وقتی مطلع فجر شد دیگر ملائکه بالا می روند و شب قدر تمام می شود.

یا مثلاً می گویند: «قرأت القرآن الی سوره الاسراء» این علامت آن است که سوره ی اسراء را نخوانده ام.

در وضو نیز مرفق داخل نیست مگر اینکه (الی) به معنای «مع» باشد. اگر هم به معنای «الی» باشد شستن مرفق لازم نیست ولی از باب مقدمه ی علمیه مقداری از مرفق را می شویم تا یقین حاصل شود که غسل ید محقق شده است.

اشکال نشود که تبادر دلیل وجدانی است زیرا می گوئیم: در لغت در بسیاری از موارد به سراغ همین تبادر می روند و برای ثابت کردن معنای لغوی یک لغت به سراغ شعر و آیه ی قرآن و مانند آن می روند.

حال اگر به نتیجه نرسیدیم (۴) و دلیل اجتهادی، ما را به جایی نرساند باید به سراغ اصل عملی رویم. در اینکه اصل عملی در اینجا چیست دو قول وجود دارد:

القول الاول (۵): استصحاب می گوید غسل ید واجب است و اگر مرفق را نشستیم و نمی دانیم وجوب غسل از بین رفته است یا نه وجوب غسل را استصحاب می کنیم.

ص: ۳۰۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۵.

۳- قدر/سوره ۹۷، آیه ۵.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۵.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۶.

يلاحظ عليه: این استصحاب اصل مثبت است زیرا مستصحب عبارت است از: اصاله عدم غسل اليد. یا اصاله بقاء وجوب غسل اليد. اثر مستقیم آن این است که ما دست را نشسته ایم. اما اثر عقلی آن این است که اگر بعد از شستن تا مرفق هنوز وجوب باقی است پس کاستی در عدم شستن مرفق است و باید مرفق را شست. این اثر عقلی است نه شرعی.

القول الثاني (١): اصل در اینجا براءت عقلی است. و ما در اقل و اکثر ارتباطی قائل به براءت هستیم یعنی تا مرفق واجب بود بشویم و در مرفق شک داریم و با مقراض براءت آن را کنار می زنیم.

الفصل الرابع (٢): فی مفهوم الحصر

برای بهتر فهمیدن این بحث باید به کتاب مطول یا کتب بلاغتی مراجعه شود. ما در سال ۱۳۲۵ شمسی کتابی به نام «تهذیب البلاغه» نوشته ایم و به آن نیز می توان مراجعه کرد. در کتاب «جواهر البلاغه» و «مختصر مطول» نیز این مطالب نوشته شده است.

ادوات الحصر خمسة: این ادوات عبارتند از: الء، انما، بل اضرابیه (نه بل عاطفه)، تقدیم ما حقه التأخیر مانند: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (٣) و المفرد المحلى باللام مانند: (الحمد لله) (٤) یعنی همه ی حمدها مال خداست و حتی اگر کسی پیغمبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علی علیه السلام را حمد کند در واقع خدا را حمد کرده است زیرا آنچه نبی و علی علیهم السلام دارند از جانب خدا دارند.

ص: ۳۰۴

١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٣٢٦.

٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٣٢٧.

٣- فاتحه/سوره ١، آیه ٥.

٤- فاتحه/سوره ١، آیه ٢.

البحث الاول: الاستثناء من الاثبات نفى و من النفي اثبات مانند: «جائنى القوم الا زيد» و «ما جائنى القوم الا زيد»

ابتدا بايد امورى تمهيديه را عرض كنيم:

الامر الاول: كلمه ي «إلّا» بر چند وجه (۱) است:

• استثنائيه مانند: (فَشَرُّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ) كسانى كه با داود عليه السلام بودند از آبي گذشتند كه قرار بود از آن نياشامند كه همه آشاميدند مگر تعداد كمى از آنها.

• وصفيه: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) كه «إلّا» به معنای «غير» است.

• عاطفيه: (يا موسى لا تخف إني لا يخاف لعدى المرسلون * إلا من ظلم ثم بدل حسبنا بعد سوء) يعنى مرسلون نزد من نمى ترسند و كسى كه ظلم کرده است و بعد از آن نيكي را جايگزين آن گردانیده است.

بايد توجه داشت كه بحث ما در «الا» استثنائيه است نه دو مورد ديگر.

الامر الثانى: ابو حنيفه (۲) قائل است كه «الا» دلالت بر اين ندارد كه من الاثبات نفى و من النفي اثبات. بر اين اساس فتاواى عجيب و غريبى دارد. در دليل آن ذكر مى كند:

اولاً: ظاهر كلام اين است كه مى خواهد بگويد: دومى مسكوت عنه است و در آن نه حكم وجود دارد نه عدم حكم و در مثال «جائنى القوم الا زيد» يعنى در مورد زيد متكلم بحث نمى كند؛ نه در مورد آمدن او و نه در مورد نيامدن او. الا به معنای سكوت است و بس.

ص: ۳۰۵

۱- المبسوط فى أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۲، ص ۳۲۸.

۲- المبسوط فى أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۲، ص ۳۲۸.

یلاحظ علیہ: تبادر بر خلاف این است.

ثانیا: «الا» از نفی دلالت بر اثبات نمی کند و الا- تنها وضو باید به تنهایی کافی از نماز کفایت کند زیرا رسول خدا (ص) فرموده است: «لا صلاه الا بطهور» که باید معنای آن این باشد که نماز باید در وضو خلاصه شود. یعنی در طهور، نماز هست. یا اینکه در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» باید گفت که صرف خواندن حمد در نماز باید کافی باشد و نماز با خواندن حمد محقق شود

یلاحظ علیہ (۱): این دلیل بسیار سست است زیرا رسول خدا (ص) نماز را در خارج تصور کرده است و می فرماید: آن صلاتی که من خواندم و شما می شناسید، صحیح در نمی آید مگر اینکه شما وضو داشته باشید. شاهد آن قرآن است که می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (۲) خداوند ابتدا صلاه را در خارج فرض کرده است و بعد می فرماید که باید برایش وضو بگیرید.

بنا بر این ثابت شد که استثناء از نفی، اثبات و از نفی اثبات است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این را بحث می کنیم که «الا» افاده ی حصر (۳) می کند.

مفهوم حصر ۹۵/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر

در جلسه ی گذشته مطلب اول (۴) را خواندیم و آن اینکه استثناء از اثبات، نفی و از نفی، اثبات می باشد.

ص: ۳۰۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۹.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۹.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۷.

اشکال نشود که این حرف کلیت ندارد زیرا در استثناء منقطع این حکم پیاده نمی شود. مانند: «جائتی القوم الا مراکبهم»

پاسخ آن این است که در استثناء همیشه اخراج از حکم ما قبل وجود دارد. در استثناء منقطع نیز همین حکم جاری است مثلا در مثال بالا- سابقا که قوم حرکت می کردند با مرکب های خود به مسافرت می رفتند. بنا بر این چون چنین ذهنیتی در ذهن است با مثال فوق مرکب را می توان استثناء کرد.

المطلب الثاني (1): استثناء علاوه بر اخراج از حکم ما قبل، دلالت بر حصر هم می کنند. مثلاً در «جائنی القوم الا زیدا» هم زید را استثناء می کند و هم می گوید که خارج شده، فقط زید است.

در این مسائل که مسائل لفظی و ادبی است باید به دنبال تبادر و استعمالات رفت و نباید مسائل عقلی را در آن داخل کرد.

دلیل اول (2) بر حصر، سوره ی عصر است: (وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ) (3)

ارزش این آیه در صورتی است که استثناء، دلالت بر حصر کند. زیرا قرآن در صدد بیان این است که به وسیله ی این آیه مردم را ادب کند و بگوید که همه ی شما در خسران هستید مگر این چهار گروه. اگر در اینجا طائفه ی پنجم یا ششمی باشد که بیان نشده باشد این آیه از ارزش می افتد و دیگر جنبه ی تربیتی پیدا نمی کند زیرا مردم می گویند که هر چند ما جزء این چهار گروه نیستیم ولی جزء گروه پنجم یا ششم هستیم بنا بر این باید آیه دلالت بر حصر کند.

ص: ۳۰۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۲۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۰.

۳- عصر/سوره ۱۰۳، آیه ۱ تا ۳.

دلیل دوم (۱): در «لا اله الا الله» حتما باید الا دلالت بر حصر کند زیرا اگر افاده ی حصر نکند، انسان، موحد نمی شود و حال آنکه رسول خدا (ص) که می فرماید: بگوئید لا اله الا الله تا رستگار شوید در صورتی صحیح می باشد که مردم فقط به یک اله معتقد باشند و ای در صورتی است که جمله ی مزبور مفید حصر باشد.

«اله» به معنای خداست نه به معنای معبود. معبود بودن از لوازم «اله» است. غایه ما فی الباب «اله» اسم جنس است و «الله» عَلم می باشد.

ثم انه يترتب على ذلك فرعان:

الفرع الاول (۲): در حدیث معروف آمده است: «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ» (۳)

امام رضا علیه السلام می فرماید: آب چاه گسترده است (زیرا به آب های تحت زمینی متصل است) اگر نجاستی در آن بیفتد نجس نمی شود (و منزهات بئر از باب استحباب است) مگر اینکه بو و طعمش عوض شود و به بو و طعم نجس تغییر یابد.

حال اگر نجاستی در بئر بیفتد و بو و طعم آب را تغییر نداده ولی موجب تغییرات دیگری شده است مانند اینکه آب چاه سرد بود و بر اثر نجاست گرمتر شده است. در اینجا می گوئیم: اینها موجب نجاست نیست زیرا «الا» مفید حصر می باشد.

ص: ۳۰۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۳.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۷۲، ابواب الماء المطلق، باب ۱۲، شماره ۴۲۸، ح ۷، ط آل البیت.

الفرع الثاني (١): کسی صبح به دلیل سردی هوا با آب گرم وضو گرفته است و هم نیت کرده است برای خدا وضو بگیرد و هم برای اینکه گرم شود. چنین وضویی مبطل است زیرا در آیه ی قرآن آمده است: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ) (٢)

مراد از «دین» در اینجا اطاعت است یعنی باید اطاعت مخصوص خداوند باشد. بنا بر این اگر «الا» مفید حصر باشد، وضوی فرد باطل است.

الامر الثالث (٣): آیا حکم مستثنی منه و حکم مستثنی و افاده ی حصر همه منطوق هستند یا برخی منطوق و برخی مفهوم می باشد؟

مثلا در «جائنی القوم الا زیدا» «القوم» مستثنی منه می باشد. و شکی نیست که منطوق است. همچنین است در مورد «زیدا» که مستثنی است.

اما استفاده ی حصر، به دلالت مفهومی است. یعنی عقل می گوید حال که همه آمده اند بجز زید، یعنی زید نیامده است.

فایده ی این بحث این است که اگر حصر به دلالت مفهومی باشد، مفهوم در درجه ی دوم است ولی اگر از منطوق استفاده شود، منطوق در درجه ی اول است و لذا دار الامر بین المنطوق و المفهوم، منطوق مقدم می باشد. حال اگر دلیلی با حصر، تعارض کرد آن دلیل را مقدم می کنیم.

مثلا- در «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسِهِ الطَّهُّورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» (٤) این در حالی است که دلیل شرعی داریم که قیام متصل به رکوع رکن است. این به دلالت منطوق است ولی حصر در روایت لا تعاد مفهوم است از این رو منطوق آن دلیل شرعی بر استثناء موجود در لا تعاد مقدم می شود در نتیجه باید گفت که «لا تعاد الصلاة الا من سته و هكذا» هکذا من سبعة در مورد کسی که تکبیره الاحرام را نگوید.

ص: ٣٠٩

١- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٣٣.

٢- بینه/سوره ٩٨، آیه ٥.

٣- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٣٣١.

٤- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٦، ص ٩١، ابواب القراءه فی الصلاه، باب ٢٩، شماره ٧٤٢٧، ح ٥، ط آل البيت.

الامر الرابع: این امر در مورد مطلبی استطرادی (۱) (۲) است و آن اینکه در «لا-اله الا-الله» گفته اند که «لا» برای نفی جنس است که هم اسم می خواهد و هم خبر مانند: «لا رجل في الدار» حال خبر در «لا اله الا الله» چیست؟

گفته شده است که خبر، «موجود» می باشد یعنی «لا اله موجود الا الله». ولی در این صورت این اشکال مطرح می شود که ما امکان تعدد را نفی نکردیم و فقط گفتیم که اله دوم وجود ندارد و شاید وجودش امکان داشته باشد.

همچنین اگر «ممکن» در تقدیر باشد این مشکل پیش می آید که پس شما خدا را ممکن کردید و حال آنکه باید او را موجود فرض کرد.

فجاؤوا باجوبه مختلفه:

جواب اول این است که لای نافیة ی جنس، احتیاج به خبر ندارد. عدم گناه محمولی است و گناه رابط. عدم محمولی مانند «زید معدوم» یعنی عدم در اینجا محمول قرار گرفته است.

گناه عدم، رابط است مانند «زید لیس بقائم» که «لیس» برای ربط است.

کسانی که می گویند: «لا» احتیاج به خبر دارد تصور می کنند که «لا» در اینجا رابط است ولی اگر «لا» اسم باشد نه حرف ربط و معنای «لا اله الا الله» این است که «الاله معدوم الا الله»

آیت الله بروجردی در بحث اصول، مطرح فوق را بیان کردند که ما آن را با توضیحی بیان کردیم.

مخفی نماند که تمام قضایا احتیاج به جهت دارد و هیچ قضیه ای یافت نمی شود که فاقد جهت باشد و جهت همان امکان، ضرورت است. مانند: «زید موجود بالامکان». حال سؤال می شود که جهت در قضیه ی «لا اله الا الله» که معنای آن این است «الاله معدوم الا الله» چیست؟ واضح است که جهت آن باید ضرورت باشد. یعنی الاله معدوم بالضروره الا الله فهو موجود بالضروره.

ص: ۳۱۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۰.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر در الا و انما

بحث ما در موضوعی استطرادی (۱) (۲) است که بحث اصولی نیست و به یک معنا بحث ادبی و به یک معنا بحث کلامی می باشد.

اشکال این است که رسول خدا (ص) بعد از بعثت به مردم فرمود: لا اله الا الله بگویند تا رستگار شوید. «لا» نفی جنس است و اسم آن «اله» است و سخن در این است که خبر آن چیست؟

اگر خبر آن «ممکن» (۳) (۴) باشد یعنی «لا-اله ممکن» باید گفت که «اله الله» نیز ممکن می شود و حال آنکه می خواهیم بگوییم که خداوند واجب است. و اگر بگوییم که خبر آن «موجود» است مشکل در «الا الله» حل می شود ولی دیگر ثابت نمی کند که خدایان دیگر نمی توانند موجود باشند و حال آنکه ما می خواهیم بگوییم که امکان ندارد خدایان دیگری موجود باشند.

در اینجا پنج جواب ارائه شده است:

پاسخ اول (۵): آیت الله بروجردی در درس می فرمود: «لا» احتیاج به خبر ندارد. ایشان استشهاد می کرد به این آیه از قرآن در مورد فرعون که وقتی سحره را تهدید کرد گفت: من شما را به دار می آویزم و آنها در جواب گفتند: (لا ضَیْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ) (۶)

ص: ۳۱۱

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۳.
- ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۴.
- ۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۴.
- ۶- شعراء/سوره ۲۶، آیه ۵۰.

ما این را کمی تفصیل داده اضافه می کنیم «لا» در اینجا حرف نیست بلکه اسم است بنا بر این «لا» محمولی و عدم محمولی می شود مانند: «زید معدوم» که در مقابل عدم رابط است مانند: «زید لیس بقائم» که عدم در آن رابط است. بنا بر این «لا اله» به معنای «الله معدوم» است و دیگر احتیاج به خبر ندارد.

ما نیز گاه «لا» را بدون خبر استعمال می کنیم مانند: «لا اشکال»

پاسخ دوم (۱): «اله» به معنای واجب الوجود است و «لا-اله الا الله» به معنای «لا واجب الوجود الا الله» است. بنا بر این اشکال رفع می شود زیرا اگر واجب الوجود فقط الله باشد این علامت آن است که ما بقی ممکن الوجود هستند زیرا واجب الوجود فقط منحصر به خداوند است.

یلاحظ علیه: این جواب اشکال دارد و آن اینکه در لغت قرآن و لغت عرب، کلمه ی «اله» به معنای واجب الوجود نیست. بله اگر پیغمبر اکرم (ص) می فرمود: «لا واجب الوجود الا الله» مشکل حل می شد ولی حضرت چنین نفرموده است.

پاسخ سوم (۲): «اله» به معنای «معبود» است و «لا اله الا الله» یعنی «لا معبود الا الله» (۳)

یلاحظ علیه: این پاسخ دو اشکال دارد:

اولاً: یکی از اشتباهات مهم این است که «اله» را به معنای «معبود» بگیریم. هرچند در تفاسیر و ترجمه های فارسی «اله» را به معنای «معبود» گرفته اند. البته «معبود» بودن از لوازم «اله» است. «اله» همان «الله» است با این فرق که «اله» کلی و «الله» شخصی و مخصوص خداوند است.

ص: ۳۱۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۵.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۶.

اگر در ترجمه ی (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (۱) بگوییم: اگر در عالم آفرینش معبودهایی بودند، جهان فاسد می شد. این مشکل پیش می آید که این همه معبود بجز خدا وجود دارد ولی جهان فاسد نشده است. رسول خدا (ص) بعد از مبعوث شد، در کعبه سیصد و شصت معبود در کعبه بود. این بهترین دلیل است که «اله» به معنای «معبود» نیست.

ثانیا: اشکالی که در ابتدا بیان کردیم که خبر «لا» «معبود» است یا «موجود» در اینجا نیز وجود دارد.

پاسخ چهارم (۲): علامه طباطبایی تعلیقه ای بر کفایه دارد (تعلیقه بالاتر از حاشیه است) و در آنجا می فرماید: در «لا اله» تمام نظر به جنبه ی سلبی است و «الا لله» مقصود پیغمبر اکرم (ص) نبود زیرا «الا لله» نزد مردم امری مسلم بود و حتی مشرکین نیز خدا را قبول داشتند همان گونه که خداوند می فرماید: (وَلَيْسَ سِائِلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ) (۳) بنا بر این عقد الايجاب در این کلمه ی شریفه اصلا لحاظ نشده است. از این رو به راحتی می توانیم لفظ «ممکن» را در تقدیر بگیریم. یعنی اله ممکنی وجود ندارد.

به تعبیر دیگر، کلمه ی «لا-اله-الله» مرکب از یک جنبه ی سلبی است «لا اله» و یک جنبه ی ایجابی که عبارت است از «الا لله» و آنچه مهم است و رسول خدا (ص) بر آن تأکید داشت همان «لا اله» بوده است.

ص: ۳۱۳

۱- انبیاء/سوره ۲۱، آیه ۲۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۶.

۳- زخرف/سوره ۴۳، آیه ۹.

این پاسخ قابل پذیرش است.

پاسخ پنجم (۱): خداشناسی دو مرحله دارد که باید از هم جدا شوند:

اما مرحله ی اول که خداوند شریک ندارد در آیات دیگر ثابت شده است مانند: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (۲) و یا (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (۳)

در این کلمه ی شریفه تمام نظر به «الا-الله» است. بنا بر این جنبه ی سلبی در آن مطرح نیست و فقط جنبه ی ایجابی در آن مطرح است. این پاسخ دقیقاً عکس جوابی است که علامه در پاسخ قبلی ارائه کرده است.

یلاحظ علیہ: اولین سخنی که رسول خدا (ص) درصدد بیان آن بود نفی آلهه بوده است. اگر مطلب فوق صحیح باشد باید گفت که رسول خدا (ص) ابتدا درصدد نفی آلهه بود و حال آنکه چنین نیست و این بر خلاف تاریخ است.

خلاصه اینکه پاسخ اول و پاسخ علامه بهترین جواب است.

الامر الثاني: «انما» مفید للحصر (۴)

القصر علی اقسام ثلاثه: این سه مطلب که مطالبی ادبی است به شکل مفصل در مطول آمده است و محقق خراسانی نیز به آنها اشاره کرده است.

الاول: قصر الافراد

با این کار ذهن مخاطب را روشن می کنیم. مثلاً او تصور می کند که زید هم کاتب است و هم شاعر و ما می گوئیم: «ما زید الا کاتباً».

ص: ۳۱۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۶.

۲- انبیاء/سوره ۲۱، آیه ۲۲.

۳- مؤمنون/سوره ۲۳، آیه ۹۱.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۷.

با این کار، عقیده‌ی مخاطب را واژگون می‌کنیم: مثلاً او تصور کرده است که زید شاعر است و ما می‌گوییم: «لیس زید الا کاتباً»

الثالث: قصر التعین

مخاطب اگر نداند که زید، شاعر است یا کاتب می‌گوییم: «لیس زید الا کاتباً»

اذا عرفت ذلك فاعلم: برای اینکه «انما» افاده‌ی حصر می‌کند چند دلیل (۱) اقامه کرده اند:

دلیل اول: استدلال به آیه‌ی قرآن

خداوند در سوره‌ی بقره می‌فرماید: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلًا بِهِ لَعَيَّرَ اللَّهُ) (۲)

مترجمین در ترجمه‌ی «انما» می‌گویند: این است و جز این نیست. این در حالی است که این عبارت، تفسیر آن است و الا در زبان فارسی معادلی برای آن نیست. زیرا «إِنَّ» مشبهه بالفعل است و «ما» برای تأکید به کار می‌رود.

گفته می‌شود که «انما» بدل علی ان ما یلیه ثابت و ما لا یلیه لیس بثابت (یعنی آنچه بعد از «انما» می‌آید دارای حکم است و آنچه در کنار آن نیست فاقد حکم است).

مثلاً- در آیه‌ای می‌خوانیم: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ) (۳) یعنی ولایت مخصوص همان سه مورد است و در غیر آن سه مورد نیست.

الدلیل الثانی: علماء نحو قائل هستند که «انما» مفید حصر است.

الدلیل الثالث: از کمه‌ی «انما» حصر تبادل می‌کند.

الدلیل الرابع: اهل لغت مانند ازهری تصریح می‌کنند که این کلمه مفید حصر است.

ص: ۳۱۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۸.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۷۳.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۵۵.

اصولی‌ها غالباً وقتی به اهل لغت می‌رسند قائل هستند که قول اهل لغت حجت نیست زیرا می‌گویند که قول او مفید ظن است و اصل در ظن عدم حجیت می‌باشد.

علماء گاه می‌گویند که اهل لغت مواضع استعمال را بیان می‌کنند و حال آنکه ما در مقام فهم «ما وضع له» هستیم و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

نقول: این ایده صحیح نیست و علماء نیز عملاً در استنباط مسائل به لغت مراجعه (۱) می‌کنند و به کتبی مانند قاموس، صحاح اللغه، لسان العرب و تهذیب اللغه ازهری و مانند مراجعه می‌کنند. مرحوم مجلسی در مورد اصولیون می‌گوید که آنها در اصول چیزی می‌گویند که در فقه به آن عمل نمی‌کنند.

البته باید به چند کتاب اهل لغت مراجعه کرد نه یک کتاب لغت. با مراجعه به چند کتاب لغت می‌توان مواضع استعمال را از موضوع له تشخیص داد. بهترین کتاب در این مورد کتاب «المقاییس» تألیف «ابن فارس» است که «ما وضع له» را تبیین می‌کند و موارد استعمال را به «ما وضع له» ارجاع می‌دهد.

ما ان شاء الله برای تبیین موضوع از آیات و روایات متعددی استفاده می‌کنیم.

بحث اخلاقی:

قال الصادق عليه السلام: لِمَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ خَائِفًا رَاجِيًا وَلَا يَكُونُ خَائِفًا رَاجِيًا حَتَّى يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَ يَرْجُو. (۲)

اسلام بسیار عزیز است و یهودیت سر تا پا امید است و می‌گویند: وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ (۳) و یا اینکه می‌گویند: وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً (۴)

ص: ۳۱۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۹.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۷۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۱۸.

۴- بقره/سوره ۲، آیه ۸۰.

مسیحیت واقعی غالباً به دنبال خوف هستند و از این رو به دنبال رحمانیت و مانند آن می روند.

هر دو مکتب نادرست است. اگر انسان مملو از رجا باشد مبتلا به غرور می شود و اگر مملو از خوف باشد نمی تواند کاری انجام دهد.

اسلام هم به خوف بها می دهد و هم به رجا. هم به شفاعت که نوعی رجا است اعتقاد داریم و هم به جزای اعمال که نوعی خوف است.

از این رو در مورد رسول خدا (ص) می خوانیم که هم مبشر بوده است و هم نذیر: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (۱)**

تبشیر به تنهایی موجب می شود که انسان افسار گسسته شود و گناه را مرتکب شود.

شاعری در ایام ناصر الدین شاه گفت:

حاجب اگر معامله ی حشر با علی است* من ضامنم که هر چه بخواهی گناه کن

این همان شفاعت یهودی گری است.

به همین جهت می گویند که حضرت را در خواب دید و حضرت مصرع دوم را این گونه اصلاح کرد: شرم از رخ علی کن و کمتر گناه کن.

همچنین اگر فرد، خائف باشد دیگر نمی تواند به جلو حرکت کند و حتی اگر یک گناه انجام دهد تصور می کند که اهل آتش شده و از این رو توبه نکرده به گناه ادامه می دهد.

سپس امام صادق علیه السلام در ادامه ی روایت می فرماید که فرد نمی تواند خائف و راجی باشد مگر اینکه پست سر این خوف و رجا اهل عمل نیز باشد.

همه می دانند که مداد العلماء افضل من دماء الشهداء زیرا در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: **إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النَّاسَ فِي صَيْعِيدٍ وَاحِدٍ وَوَضَعَتِ الْمَوَازِينُ فَتَوَزَنُ دِمَاءُ الشُّهَدَاءِ مَعَ مِدَادِ الْعُلَمَاءِ فَيَرْجَحُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ. (۲)**

ص: ۳۱۷

۱- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۴۵.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۲، ص ۱۴، ط بیروت.

گاه ممکن است سؤال شود که عاملی که در خانه ی امن می نشیند و حدیث می نویسد چگونه ارزشش از شهیدی که جانپاری می کند بیشتر است.

پاسخ این است که همین مداد علماء است که شهید را پرورش می دهد. در واقع این علم عالم است که رنج می کشد و هفتاد سال یا بیشتر استخوان خورد می کند تا جوانانی از این علم او پیدا می شوند تا در راه ولایت قدم بردارند و جان خود را فدا کنند.

امام قدس سره می فرموند: قلم های شما مسلسل های شماست.

ما دامی که علم ما در این کشور قوی نباشد نظام ما محفوظ نخواهد بود. حفظ نظام بستگی دارد که علماء برجسته است در فقه و اصول و تفسیر داشته باشیم.

انما و بل اضرایه ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: انما و بل اضرایه

بحث در مورد ادات حصر (۱) است. گفتیم این مباحث، بیشتر ادبی است و اصولی ها نیز این را بحث می کنند زیرا گاه قواعد ادبی موجب می شود که انسان حکم شرعی را استنباط کند.

یکی از کلمات حصر «انما» (۲) می باشد. این کلمه از نظر ادباء دلالت بر حصر دارد. ادله ی (۳) پنج گانه ی ایشان را در جلسه ی گذشته خواندیم. به هر حال، به نظر ما بهتر است که به سراغ قرآن رویم و مشاهده کنیم که آیا دلالت بر حصر دارد یا نه. ما سه آیه از قرآن را انتخاب کرده ایم که دلالت روشنی بر حصر دارد:

ص: ۳۱۸

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۸.

آیه ی اول (۱): خداوند در مورد مفسدین فی الارض که غالباً قطاع الطريق هستند عقاب را تشدید کرده است و می فرماید: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۲)**

همه متفق القول هستند که جزای محارب فی الارض همان است که در آیه ی فوق گذاشت.

آیه ی دوم: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلًا بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ) (۳)

البته در آیات دیگر تعدادی به این موارد اضافه شده است مثلاً در آیه ی سوره ی مائده آمده است: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ (حیوانی که با ریسمان خفه شده است) وَ الْمَوْقُودَةُ (با چوب بزند) وَ الْمَمْرُؤِيَّةُ (از بلندی بیفتد) وَ النَّطِيحَةُ (شاخ به شاخ شده و مرده است) وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَ أَنْ تَشْتَقِسُوا بِالْأَرْلامِ ذَلِكُمْ فَسُق) (۴)

نکته ای استطرادی: در ادامه ی آیه ی فوق می خوانیم: (الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ احْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۵)

گروهی از اهل سنت معتقد هستند که (الْيَوْمَ) ناظر به همان صدر آیه است که تحریم آن موارد را ذکر می کند.

ص: ۳۱۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۹.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۳۳.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۱۷۳.

۴- مائده/سوره ۵، آیه ۳.

۵- مائده/سوره ۵، آیه ۳.

ما در پاسخ می‌گوییم: این کلام صحیح نیست زیرا مضمون این آیه در سوره ی بقره و سوره ی نحل (۱) آمده است و حال آنکه این دو سوره مکی است. بنا بر این (الْيَوْمَ) نمی‌تواند ناظر به این تحریم‌ها باشد زیرا حکم این تحریم‌ها در سابق بیان شده است و سوره ی مائده آخرین سوره ای است که بر رسول خدا (ص) نازل شده است.

اما اینکه چرا این بخش از آیه در اینجا واقع شده است این به دستور رسول خدا (ص) است شاید به این دلیل که ایجاد حساسیت نکند.

آیه ی سوم (۲): این آیه مربوط به جهاد با مشرکان است. مشرکان بر دو دسته هستند: دسته ای مسلمانان را از خانه و کاشانه بیرون کرده و با آنها در جنگ بودند که خداوند می‌فرماید: با آنها پیکار کنید ولی با آن دسته از مشرکان که با مسلمانان در جنگ نیستند چنین دستوری صادر نشده است:

(لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسُوا إِلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (۳)

(إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (۴)

قائلین به عدم حصر (۵) نیز به آیه ی آخر سوره ی کهف استدلال کرده اند: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (۶)

ص: ۳۲۰

۱- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۱۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۳۹.

۳- ممتحنه/سوره ۶۰، آیه ۸.

۴- ممتحنه/سوره ۶۰، آیه ۹.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۱.

۶- کهف/سوره ۱۸، آیه ۱۱۰.

(إِنَّمَا) در صدر آیه دلالت بر حصر ندارد زیرا پیغمبر فقط بشر نیست بلکه پیامبر، امام، شاهد و مانند آن است.

یلاحظ علیه: حصر در این مورد اضافی (۱) است و حال آنکه مراد ما در جایی است که حصر، اضافی نباشد. مشرکین تصور می کردند که پیامبر باید ملک باشد و آیه ی فوق در صدد رد آن است.

استدلال دوم این است که (إِنَّمَا) در موضع دوم دلالت بر حصر ندارد زیرا بر پیامبر چیزهای بسیاری از احکام و شرایع وحی شده است.

یلاحظ علیه:

اولاً: بحث ما در «إِنَّمَا» است نه «أَنَّمَا»

ثانیا: متعلق وحی، بشر است نه (یوحی)

ثالثاً: حصر در این مورد اضافی است نه حقیقی یعنی در مورد وحدانیت خداوند یک چیز بر من وحی شده است و آن اینکه خداوند (إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ) است نه دوتا و نه بیشتر.

مطلب بعدی (۲) این است که خداوند در آیه ی سوره ی مائده می فرماید: (إِنَّمَا وَتَّيَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (۳)

امامیه به این آیه بر ولایت امیر مؤمنان علی علیه السلام استدلال می کنند.

فخر رازی (متوفای ۶۰۸) سعی در رد این نکته دارد و قائل است که «إِنَّمَا» دلالت بر حصر نمی کند یعنی هرچند علی علیه السلام ولی هست ولی غیر او هم ولی هستند. علت آن این است که در قرآن خداوند در مورد دنیا سه بار از کلمه ی «إِنَّمَا» استفاده کرده است و سه تشبیه متفاوت بیان کرده است:

ص: ۳۲۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۰.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۵۵.

گاه می فرماید: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ) (۱)

گاه می فرماید: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) (۲)

و گاه می فرماید: (أَتَمَّ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُمْصَقًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) (۳)

اگر «إنما» مفید حصر بود باید دنیا یک تشبیه داشته باشد و حال آنکه سه تشبیه مختلف دارد. بنا بر این «إنما» در سوره ی مائده نیز دلالت بر حصر ندارد.

یلاحظ علیه (۴): سه مورد تشبیه دنیا در واقع یک چیز است و آن اینکه دنیا دوام ندارد. گاه مانند گیاهی است که سریع زرد می شود. گاه مانند بازی بچه ها است که سریع تمام می شود و کنار گذاشته می شود. بنا بر این مشبه به یک چیز بیشتر نیست و فقط مثال های مشبه به فرق می کند. بر این اساس گاه به بیت عنکبوت نیز تشبیه شده است.

فروع و تطبیقات:

الفرع الاول (۵): در مورد میت باید مواضع سبعة ی سجده را حنوط بگذارند. حتی اگر اشتباه کنند و بدون حنوط دفن کنند اگر بدن فاسد نشده باید آن را خارج کنند و حنوطی کنند. حنوط موجب فساد دیرتر جسم در آن مواضع می شود.

ص: ۳۲۲

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه ۲۴.

۲- محمد/سوره ۴۷، آیه ۳۶.

۳- حدید/سوره ۵۷، آیه ۲۰.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۰.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۲.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «إِنَّمَا الْخُطُوبُ الْكَافُورُ» (۱) بنا بر این اگر با عطر یا ادکلون محل را خوشبو کنند کافی نیست. این استدلال به سبب این است که «إنما» دلالت بر حصر می کند.

الفرع الثانی (۲): اولین سلام در نماز، مستحب است با سلام دوم فرد از نماز خارج می شود و سلام سوم هنگامی گفته می شود که فرد از نماز خارج شده است:

امام صادق علیه السلام در این مورد می فرماید: إِذَا كُنْتَ إِمَامًا فَإِنَّمَا التَّسْلِيمُ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ وَتَقُولَ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ - فَإِذَا قُلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ انْقَطَعَتِ الصَّلَاةُ (۳)

بنا بر این «إنما» دلالت بر حصر می کند.

خلاصه اینکه ما در «الا» و «إنما» قائل به حصر شده ایم.

الثالث من اداه الحصر: بل الاضرایه (۴)

آیت الله حجت هرچند سال یک بار ادبیات را مطالعه می کرد مبادا قواعد آن را فراموش کند و در استدلال دچار مشکل شود.

«بل» در همه جا برای اضراب است. بل اضرایه بر دو قسم است: ابتدائیه و عاطفه

بل ابتدائیه فقط کارش اضراب است و بس مانند: (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (۵) این بل، محل بحث نیست.

بل عاطفه گاه عین ما قبل را به ما بعد نقل می کند و گاه ضد آن را. قاعده این است که اگر قبل از بل، کلام ما موجه باشد عین آن را نقل می کند مانند: «قام زید، بل عمرو». یا «اضرب زیدا بل عمرو»

ص: ۳۲۳

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۳، ص ۱۴۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۹۳.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۲.

۵- اعلیٰ /سوره ۸۷، آیه ۱۶.

ولی اگر قبل از بل، «ما» و «لا» نافیه باشد، ضد (۱) آن را نقل می کند مانند: «ما ضربنی زید بل عمرو»

و بل کلکن بعد مصحوبیها (یعنی لا و ما) *کلم اکن فی مربع (آبادی) بل تیهها (بیابان)

و انقل بها للثان حکم الاول* فی الخبر المثبت و الامر الجلی

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی آینده ادامه می دهیم.

مفهوم حصر و لقب ۹۵/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر و لقب

بحث در مورد کلمه ی «بل» (۲) (۳) می باشد. گفتیم این کلمه گاه ابتدائیه است و گاه عاطفه می باشد که خود بر دو قسم است: گاه در کلام موجب است چه انشائیه باشد و چه اخباریه و گاه در کلام نافیه می باشد. اگر در کلام موجب باشد ما بعد خود را به ما قبل منتقل می کند مانند: «اضرب زیدا بل عمرو» و اگر در کلام نافیه باشد ضد (۴) خود را نقل می کند: مانند «ما جائنی زید بل عمرو»

محقق خراسانی در اینجا قائل است که سه (۵) صورت وجود دارد که فقط در سومی افاده ی حصر می کند:

مورد اول «بل» ابتدائیه است مانند: (بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (۶) این مورد، دلالت بر حصر نمی کند.

مورد دوم جایی است که متکلم از روی غفلت چیزی را گفته و بعد با «بل» آن را اصلاح می کند مانند: «جائنی زید بل عمرو»

ص: ۳۲۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۳.

۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۶- اعلیٰ/سوره ۸۷، آیه ۱۶.

مورد سوم جایی است که ابتدا کلام غلطی و باطلی نقل می شود و بعد از «بل» آن را اصلاح می کنند مانند: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) (۱) این مورد دلالت بر حصر می کند یعنی غیر از عبودیت هیچ حیثیتی نداشتند.

البته حصر در آیه ی فوق اضافی است یعنی از لحاظ الوهیت چیزی بجز بندگی نداشتند و الا اکل و شرب و مانند آن داشتند.

از دیگر ادواتی که دلالت بر حصر می کند عبارتند از:

تقديم ما حقه التأخير: مانند (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (۲)

(إِيَّاكَ) در هر دو مورد دلالت بر حصر می کند.

تعريف المسند اليه (۳) (۴): محقق خراسانی می فرماید: مستند اليه که با الف و لام معرف شده است بر سه قسم است:

قسم اول: گاه حمل آنها شایع صناعی است مانند: الضارب زيد. حمل شایع صناعی، مصداق را بیان می کند. این قسم دلالت بر حصر ندارد. مثلاً علاوه بر زيد، ضارب های بسیاری در جهان وجود دارد.

قسم دوم: گاه حمل، اولی است که این قسم دلالت بر حصر می کند مانند: الانسان حيوان ناطق.

قسم سوم: اگر الف و لام، جنس باشد اگر اراده ی اطلاق شود مفید حصر است مانند: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) (۵) یعنی هر کجا که حمدی باشد این حمد به خدا بر می گردد حتی اگر معشوقی باشد که عاشقش را حمد می کند در واقع خداوند را که احسن الخالقین است حمد می کند. حتی اگر کسی به انسان هدیه ی خوبی می دهد و انسان او را مدح می کند این نیز در واقع حمد خداوند است که سبب انجام این کار شده است.

ص: ۳۲۵

۱- انبياء/سوره ۲۱، آیه ۲۶.

۲- فاتحه/سوره ۱، آیه ۵.

۳- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۳۴۴.

۴- كفاية الاصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۱۲.

۵- فاتحه/سوره ۱، آیه ۲.

نقول: دو نکته را باید توضیح دهیم:

اول اینکه حصر المسند الیه فی المسند به چه معنایی است؟ پاسخ این است که یعنی مسند الیه از مسند جدا نمی شود هر چند ممکن است مسند از آن جدا شود.

دوم اینکه محقق خراسانی بین مفهوم حمل و بین مفهوم الف و لام خلط کرده است. در بسیاری از موارد که حصر وجود دارد به سبب حمل است نه به خاطر الف و لام.

توضیح اینکه: در قسم اول که حمل شایع صناعی است می گوییم: این بر چهار قسم است و محقق خراسانی فقط یک قسم آن را بیان کرده است. در اول و دومی مفید حصر است ولی در سومی و چهارمی مفید حصر نیست.

اما الاول: اذا كان النسبه بين المسند الیه و المسند التساوی مانند: «الانسان ضاحك» این قسم مفید حصر می باشد. حصر در اینجا از حمل استفاده شده است و الا الف و لام در اینجا هیچ کاره می باشد.

اما الثاني: اذا كان الموضوع اخص و المحمول اعم مانند: «الانسان ماش». این نیز مفید حصر است زیرا انسان هرگز از ماشی بودن جدا نمی شود. حصر در اینجا به سبب حمل است و الف و لام کاره ای نیست.

اما الثالث: موردی که عکس دومی باشد یعنی مبتدا اعم و خبر اخص باشد مانند: «الامیر زید» این مورد دلالت بر حصر ندارد و غیر از زید نیز امیرهای بسیاری وجود دارد.

اما الرابع: اگر بین مبتدا و خبر عموم و خصوص من وجه باشد مانند: «کبوتر سفید است.» این نیز مفید حصر نیست.

اما القسم الثاني که حمل اولی باشد. اگر الف و لام جنس باشد و از آن اطلاق اراده شده باشد دلالت بر حصر دارد. مانند
(الْحَمْدُ لِلَّهِ) (۱)

ص: ۳۲۶

مفسرینی که سوره ی فاتحه را تفسیر کرده اند بیان های خوبی در این مورد دارند که چگونه تمامی حمد های حتی حمدها و ثنایی که انسان نسبت به یکدگر می کنند همه به خدا بر می گردد.

اما القسم الثالث: مانند الف و لام استغراق: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (۱) این نیز دلالت بر حصر می کند. (البته این قسم در کفایه نیست.)

ممکن کسی سؤال کند که طبق آیه ی فوق طبیعت انسان بر خسران است ولی در آیه ی دیگر می خوانیم: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (۲) یعنی فطرت انسان بر توحید است نه خسران.

حتی رسول خدا (ص) در حدیثی می فرماید: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَيُنَصْرَانِهِ وَيُمَجْسَانِهِ (۳)

پاسخ این سؤال را می توان در کتب تفسیری ملاحظه کرد.

بحث در مفهوم حصر تمام شده است.

الفصل الخامس: فی مفهوم اللقب (۴) (۵)

در مثال: ابو القاسم محمد رسول الله، «ابو القاسم»، کنیه است، «محمد»، نام مبارک ایشان است و «رسول الله»، لقب می باشد.

این عبارت است از لقب در ادبیات ولی لقب در اصطلاح علم اصول فرق دارد و عبارت است از قیودی که در کلام می آید. این قیود به ظاهر زایده است و بدون آن قیود هم حقیقت معلوم است مانند: «اکرم زیدا فی دارک» که «فی دارک» چون قید زائد است لقب نام دارد. بنا بر این گاه اسم زمان و مکان همان لقب نامیده می شود.

ص: ۳۲۷

۱- عصر/سوره ۱۰۳، آیه ۲.

۲- روم/سوره ۳۰، آیه ۳۰.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۵۸، ص ۱۸۷، ط بیروت.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۴۸.

۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۲.

از حاشیه ی مرحوم سید علی قزوینی استفاده می شود که این قیود حتما باید در مسند الیه باشد ولی ما دلیلی بر آن پیدا نکردیم.

علماء می گویند که در «اکرم زیدا فی الدار» اگر در غیر خانه اکرام کند، امثال نکرده است ولی در عین حال، «فی الدار» مفهوم ندارد. حال سؤال مطرح می شود که چگونه بین این دو می توان جمع کرد.

پاسخ این است که قدر متیقن از امثال این است که زید را در خانه اش اکرام کند و اگر در غیر آن اکرام کند امثال نکرده است ولی این دلالت بر این نمی کند که زید در خارج از خانه، اکرامی ندارد. ممکن است خارج از خانه نیز اکرامش واجب باشد ولی مولی مصلحتی در گفتن آن ندیده باشد.

ما برای مشخص شدن این نکته که لقب مفهوم دارد یا نه به سراغ یک سری از روایات می رویم و آن را بررسی می کنیم زیرا در آن روایات یا راوی مفهوم را متوجه شده است یا امام علیه السلام قائل به مفهوم بوده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این روایات را بررسی می کنیم.

مفهوم لقب ۹۵/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم لقب

ما گاه در اصول چیزهایی را بیان می کنیم ولی وقتی به فقه می رسیم خلاف آن را می گوئیم. بنا بر این غالبا می گویند که لقب، مفهوم ندارد ولی این قاعده، غالبی است و گاه در فقه مشاهده می کنیم که لقب مفهوم دارد.

گاه افرادی مانند سید علی قزوینی قائل هستند که لقب منحصر است به چیزهایی که موضوع واقع می شود مانند: (الزَّائِيَةُ وَ الزَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (۱)

ص: ۳۲۸

۱- نور/سوره ۲۴، آیه ۲.

اگر این قول را قبول کنیم دایره ی مفهوم لقب بسیار محدود می شود و منحصر می شود به مواردی مانند: «المسیح رسول الله»، «السارق و السارقه» و مانند آن. البته ظاهر لقب با کلام ایشان مناسب است. با این قول، قیودی مانند زمان و مکان و حالات اگر در کلام باشد تحت مفهوم وصف قرار می گیرد. همچنین می توان گفت: که مفهوم وصف به معنای وصف نحوی است و اما قیود همه داخل در لقب باشد.

به هر حال، در مباحثه ای که علماء با هم دارند، قیود غالبا جزو مفهوم لقب است. برای این کار می توان به کتاب قوانین،

فصول (شیخ عبد الرحیم) و حواشی آنها مراجعه کرد که آیا قیود لازمه مانند زمان و مکان و حال و تمیز داخل در مفهوم وصف است و مفهوم وصف معنای اعم دارد یا اینکه داخل در مفهوم لقب می باشد.

به هر حال، گفتیم که معنای لقب این است که حکمی برای موضوعی ثابت است یا فلائن حکم برای آن موضوع در فلائن مکان ثابت است و اما غیر آن مکان را نه نفی می کند و نه اثبات. مثلاً: «اکرم زیداً فی الدار» به معنای این است که وجوب اکرام در خانه می باشد اما اینکه در خارج از خانه نیز وجوب اکرامی هست یا نه، از آن ساکت است.

اما وقتی علماء به فقه می رسند گاه به مفهوم لقب نیز استدلال می کنند. این علامت آن است که مسأله ضابطه ی کلی ندارد و باید موارد را مستقلاً بسنجیم و به قرائن دقت کنیم. شاید از آن بتوان به ضابطه ای رسید. ما اکنون به مواردی در فقه اشاره می کنیم:

ص: ۳۲۹

مورد اول: شیخ انصاری در مکاسب به دلیل «لَا بَأْسَ بِتَمَائِيلِ الشَّجَرِ» (۱) تمسک می کند و قائل می شود که کشیدن تمثال و مجسمه ی حیوان که ذی روح است اشکال دارد.

مورد دوم: در خیار حیوان می گویند: «ففى الحيوان كله شرط ثلاثه ايام للمشتري» که می گویند که در فروش حیوان، خیار مال مشتری است ولی بایع دارای خیار نمی باشد. البته در بعضی از روایات تعبیر به «صاحب الحيوان» شده است که می گویند مراد از آنها مشتری است نه بایع. به هر حال، مشتری در اینجا از مفهوم فهمیده می شود. البته در اینجا قرینه وجود دارد و آن اینکه امام علیه السلام در مقام بیان است و از اینکه حکم مشتری را می گوید نه حکم بایع را فهمیده می شود که خیار مخصوص مشتری است.

مورد سوم: ان امير المؤمنين قال: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى أَنْ يُكْفَنَ الرَّجَالُ فِي ثِيَابِ الْحَرِيرِ. (۲) یعنی کفن مردها نباید از حریر باشد. در اینجا لفظ «رجال» مفهوم دارد یعنی اگر زن بمیرد می تواند کفنش از حریر باشد.

مورد چهارم: يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحِدَهَا. (۳) این علامت آن است که این حکم مخصوص مریض است نه سالم. بنا بر این مریض مفهوم دارد.

تمامی موارد فوق که به مفهوم آن تمسک شده است از باب مفهوم لقب است و در تمامی آنها لقب، موضوع واقع شده است. بنا بر این فقیه باید قرائن موجود را مطالعه کند و نمی توان به شکل قاعده ی کلی گفت که لقب مفهوم ندارد.

ص: ۳۳۰

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۷۹، ص ۲۸۸، ط بیروت.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۸۱، ص ۳۳۴، ط بیروت.

۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۳، ص ۳۱۴، ط دار الکتب الاسلامیه.

در اینجا نیز باید قرائن را در نظر گرفت. عدد دارای حالات چهار گانه است:

۱. گاه عدد نسبت به نقیصه و زیاده لا بشرط است. چنین عددی مفهوم ندارد مانند: (إِنْ تَسَاءَلْتُمْ لَكُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) بنا بر این آنچه از بعضی مفسرین نقل شده است که اگر رسول خدا (ص) هفتاد و یک بار استغفار می کرد از او پذیرفته می شود سخن بسیار سخیفی است. زیرا در فیاض بودن خداوند و نَفَس رسول خدا (ص) شکی نیست و سخن در لایق نبودن آن افراد است. این مانند همان است که ما در محاورات خود می گوئیم: صد بار این نکته را به تو تذکر دادم.

۲. گاه هم نسبت به نقیصه بشرط لا است و هم نسبت به زیاده. مثلاً می گویند: «صلاة الظهر اربع ركعات» یعنی نه باید کمتر از آن باشد و نه زیادتر. چنین عددی دارای مفهوم است.

۳. گاه نسبت به جانب نقیصه بشرط لا است یعنی نباید کمتر از آن شود ولی نسبت به زیادی لا بشرط است. مثلاً کر: سه وجب و نیم در سه وجب و نیم و سه وجب و نیم است. بنا بر این هرگز نباید از این مقدار کمتر باشد ولی زیادتر از آن مانعی ندارد.

۴. گاه عکس فوق است یعنی نسبت به زیاده حساس است ولی نسبت به نقیصه حساس نیست. مثلاً- زن حائضی هست که عادتش هفت روز است ولی خون از هفت روز تجاوز کرد. در اینجا اگر کمتر از عشره شد همه حیض است ولی اگر از عشره رد شد از هفت به بالا همه استحاضه است. این سه روز را ایام استظهار می گویند. یعنی زن هم باید اعمال استحاضه را انجام دهد و هم اعمال حیض را. یعنی تروک حیض را ترک کند و واجبات استحاضه را انجام دهد.

حال به سراغ چند آیه می رویم و وضع عدد را در آنها بررسی می کنیم:

آیه ی اول: (الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (۱)

این از باب نوع دوم است که در مورد نقیصه و زیاده بشرط لا است. به همین دلیل امیر مؤمنان علی علیه السلام دستور داد که ولید بن عقبه را که در ماه رمضان شراب خورده بود صد و بیست ضربه شلاق بزنند. البته او برادر رضاعی عثمان بود و کسی جرأت نمی کرد او را شلاق بزنند. وقتی از صد تا شلاق بیشتر شد، ولید اعتراض کرد که چرا از صد تا بیشتر می زنی؟ این علامت آن بود که آیه ی فوق مفهوم داشته است. که امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود مقدار بیشتر به سبب شکستن حرمت ماه رمضان بوده است.

آیه ی دوم: (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحَضَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) (۲)

در مورد چهار شاهد، نسبت به نقیصه بشرط لا است یعنی کمتر از آن نباید باشد اما نسبت به زیاده حساس نیست و اگر پنج بار شهادت دهد اشکال ندارد.

اما در مورد ۸۰ تازیانه، نسبت به نقیصه و زیاده هر دو حساس است.

آیه ی سوم: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) (۳)

این نسبت به نقیصه حساس است یعنی کمتر از دو نباید باشد ولی نسبت به زیاده حساس نیست.

فروع و تطبیقات:

فرع اول: در فقه آمده است که: «لا- یفسد الصوم ما یصل الی الجوف بغير الحلق من منافذ البدن المعلومه عمدا غیر الحقنه بالمایع لصدق اسم الصوم معه شرعا و حصر الباقر علیه السلام: لَا يَضُرُّ الصَّائِمَ مَا صَنَعَ إِذَا اجْتَنَّبَ ثَلَاثَ خِصَالٍ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ وَالنِّسَاءَ وَاللَّازِتْمَاسَ فِي الْمَاءِ.» (۴) (البته حضرت، طعام و شراب را یکی گرفته است).

ص: ۳۳۲

۱- نور/سوره ۲۴، آیه ۲.

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۴.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۲۸۲.

۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۸۹.

آیا عدد سه مفهوم دارد و حال آنکه مفسدات صوم نه تا است؟ از این رو علماء گاه بسیار کوشش کرده اند که ما بقی را نیز داخل در این سه چهار مورد کنند.

فرع دوم: اگر کسی قضای حاجت کند و دسترسی به آب نداشته باشد باید از حجر استفاده کند. در روایت از ثلثه احجار استفاده شده است. بنا بر این باید از سه سنگ جداگانه استفاده شود (نه از سه جانب یک سنگ مگر اینکه الغاء خصوصیت کنیم).

فرع سوم: کسی که جنب است نباید بیش از هفت آیه بخواند و در روایت آمده است: عن سماعه قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنْبِ هَلْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَالَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ سَبْعِ آيَاتٍ (۱)

عدد هفت نسبت به زیادی حساسیت دارد ولی نسبت به نقیصه ندارد.

فرع چهارم: یسقط خیار الحيوان بانقضاء المده و هی ثلاثه ایام.

بعضی می گویند که سه روز میزان است و روز آخر اگر شب شود، دیگر زمان تمام شده است.

فرع پنجم: انسان باید در نماز، پیشانی را بر خاک بگذارد و اما در مورد بینی بسیاری احتیاط می کنند. اما روایت می گوید: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص السُّجُودُ عَلَى سَبْعِهِ أَكْبَرُ (۲)

اگر بینی واجب باشد باید ثمانیه اعظم باشد. بنا بر این مالیدن بینی بر خاک مستحب است نه واجب.

فرع ششم: در مورد نماز جمعه در روایت آمده است: كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ يَقُولُ لَا تَكُونُ الْخُطْبَةُ وَالْجُمُعَةُ وَ صَلَاةُ رَكْعَتَيْنِ عَلَى أَقَلِّ مِنْ خَمْسَةِ رَهْطِ الْإِمَامِ وَ أَرْبَعِهِ. (۳)

ص: ۳۳۳

۱- تهذیب الأحكام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲- تهذیب الأحكام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۹.

۳- تهذیب الأحكام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۴۰.

خمسه در این روایت نسبت به نقیصه بشرط لا است ولی اگر بیشتر از آن باشد مانعی ندارد.

تم الکلام فی المفاهیم

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ عام و خاص می رویم که مقصد رابع است.

تعریف عام ۹۵/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف عام

گفتیم که کفایه مقدمه ای دارد که حاوی سیزده مطلب است و بعد هشت مقصد دارد. اکنون به مقصد چهارم رسیده ایم که مبحث عام و خاص است و هر فصل حاوی فصولی است فنقول:

المقصد الرابع: فی العام و الخاص (۱)

مقدمات تمهیدیه:

المقدمه الاولى: فی تعریف العام

علوم (۲) بر دو قسم است گاه علوم، تکوینی و خلقتی و طبیعی است مانند علم هیئت، فیزیک، شیمی، انسان شناسی و طبیعت شناسی. قوانین این علوم، مخلوق خداست و سنت های خداوند قوانین این علوم را تشکیل می دهد. زیرا خداوند عالم آفرینش را با سننی آفریده است و این همان قوانینی است که بشر در عالم طبیعت کشف می کند.

در مقابل این علوم، علوم اعتباری وجود دارد مانند: ادبیات. قواعد این علوم ساخته ی مغز انسان است. این قواعد را بشر برای آسایش خود ساخته است و البته در ساختن آن از خداوند الهام گرفته است. از این موارد می توان به علم حقوق اشاره کرد. ادبیات که حاوی چهارده علم است که در مفتاح العلوم سکاکی جمع آوری شده است همه ساخته و پرداخته ی فکر بشر است.

محقق خراسانی در تعریف علوم اعتباری قائل است که تعریف آنها چندان ممکن نیست و یا لازم نمی باشد و دو علت برای آن اقامه می کند:

ص: ۳۳۴

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۵۹.

دلیل اول: این مفاهیم اعتباری مبهم نیستند (۱) (۲) تا نیاز باشد آنها را تعریف کنیم. زیرا گاهی از اوقات از طریق مصادیق، معنای اعتباری را کشف می‌کنیم. تعریف علوم اعتباری برای شناختن مصادیق است و حال آنکه ما مصادیق را قبل از تعریف شناخته ایم به دلیل اینکه گاه می‌گویند که این تعریف جامع افراد و مانع اغیار نیست. بنا بر این ما مصادیق را از قبل شناخته ایم و دیگر لازم نیست که علوم اعتباری را تعریف کنیم.

یلاحظ علیه (۳): این اشکال در علوم حقیقی هم وجود دارد. مثلاً در تعریف معدن، تعاریف متعددی بیان شده است و حال آنکه ما مصادیق آن مانند: نمک، قلع و طلا و نقره را از قبل شناخته ایم.

دلیل دوم: تعریف علوم اعتباری تعریف لفظی و شرح الاسمی است و اثر شرعی نیز بر آن تعریف‌ها مترتب نیست. بنا بر این نباید سر تعریف آنها وقت گذاشت.

یلاحظ علیه (۴): قرار نیست که بحث‌ها برای اثر شرعی باشد. گاه این تعریف‌ها ذهن فرد را روشن تر می‌کند و موجب درک بهتر مطلب می‌شود و این خود موجب پیشرفت می‌باشد. اگر این حرف صحیح باشد بسیاری از مطالب را باید کنار بگذاریم.

همچنین محقق خراسانی تعریف اسمی (شرح الاسم) (۵) (۶) را با تعریف لفظی خلط کرده است. محقق خراسانی این اشتباه را در تعریف واجب مطلق و مشروط نیز مرتکب شده است و ما سابقاً این نکته را توضیح دادیم.

ص: ۳۳۵

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۵۹.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۵۹.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۰.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۰.

۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

البته ما قبول داریم که جنس و فصل در علوم حقیقی، حقیقی است و در علوم اعتباری، اعتباری می باشد. مثلاً شهید در شرح لمعه در تعریف طهارت می فرماید: الطهاره استعمال الطهور مشروط بالنیه (۱) و بعد در تعریف استعمال می گوید: الاستعمال كالجنس. یعنی مانند جنس است و الا جنس واقعی نیست.

این در حالی است که در علوم تکوینی، جنس و فصل، همه حقیقی است مانند تعریف انسان که می گوئیم: حیوان ناطق.

برای عام چهار (۲) (۳) تعریف ارائه شده است:

التعريف الاول: العام هو الحكم لجميع افراد مدخوله

مثلاً در «اکرم العلماء» حکم به وجود اکرام به فرد فرد علماء می کنیم.

اشکال این تعریف این است که در آن تصور شده است که عموم و عام را از حکم متوجه می شویم نه از صیغه ی آن کانه اگر حکمی نباشد عامی در کار نیست.

ما معتقد هستیم که عموم برای خودش صیغه دارد نه اینکه از حکم فهمیده شود. البته صاحب کفایه قائل است که عموم چه استغراقی باشد چه مجموعی و چه بدلی آن را از حکم متوجه می شویم. بنا بر این «العلماء» عام استغراقی است. «مجموع العلماء» عام مجموعی و (أَيًّا مَا تَدْعُوا) (۴) عام بدلی می باشد.

التعريف الثاني (۵): شمول مفهوم العام لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه

ص: ۳۳۶

۱- الروضه البهيه في شرح اللعه دمشقيه (ت کلانتر)، الشهيد الثاني، ج ۱، ص ۲۴۶.

۲- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۳۶۱.

۳- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۱۶.

۴- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۱۱۰.

۵- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۳۶۱.

اشکال قبلی بر این تعریف وارد نیست زیرا در تعریف قبلی از «حکم» استفاده شده بود ولی این تعریف، برای خود عام حساب باز کرده است و گفته است: «مفهوم العام» با این حال دو شرط برای عام ذکر کرده است. یکی اینکه گسترش پیدا کند و دوم اینکه بر افرادش منطبق شود. بنا بر این «العلماء» این دو خصوصیت را دارد. و چیزی مانند «العشره» خارج می شود زیرا هر چند قید اول که شمول است را دارا است ولی قید دوم را ندارد زیرا بر کل فرد فرد که یکی یا دو تا باشد صدق نمی کند بلکه فقط بر مجموع که ده تا باشد صدق می کند.

البته از این اشکال می توان جواب داد که اگر در جایی چند تا عشره داشته باشیم، عشره بر تمامی آنها صدق خواهد کرد.

یلاحظ علیه: همان گونه که گفتیم این تعریف این مشکل را دارد که عشره که عام نیست را شامل می شود.

التعريف الثالث: شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفردة

در این تعریف از کلمه ی «مفرد» استفاده شده است و اشکال تعریف دوم بر این تعریف صادق نیست زیرا عشره چون مفرد ندارد، از این تعریف خارج می شود.

یلاحظ علیه: اشکال این تعریف این است که عام بدلی را شامل نیست زیرا عام بدلی مفرد ندارد.

التعريف الرابع: تعريف ما چنین است: شمول الحكم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه نفسه او مفردة

اضافه کردن کلمه ی «نفسه» برای این است که عام بدلی را شامل شود. با قید، «مفردة» العلماء را در نظر گرفته ایم.

إذا علمت ذلك فاعلم: ان العام ينقسم الى عام استغراقی و الى عام مجموعی و الى عام بدلی.

عام استغراقی (۱): این عام تمامی افراد را در عرض هم می بیند. مثلاً در «العلماء» تمامی دانشمندان در عرض هم شامل می شود و فیزیکی دان در کنار فقیه و مانند آن قرار می گیرد. جمع محلی به الف و لام برای این عام وضع شده است.

عام مجموعی (۲): تمامی افراد در این عام ملاحظه می شود ولی به شکل کل واحد واحد نیست. در این عام همه یک کاسه دیده می شوند مانند: «مجموع العلماء» این عام با قبلی در این مشترک است که همه ی افراد را شامل می شود ولی فرقی این است که کل افراد را به شکل واحد واحد دیده نمی شود. در قبلی اگر کسی یک عالم را اکرام کند و یکی را نکند، یک ثواب دارد و یک عقاب ولی در این عام، اگر صد عالم داشته باشیم و فرد یکی را اکرام نکند و نود و نه نفر را اکرام کند گویا اصلاً عملی را انجام نداده است.

عام بدلی (۳): این عام همه ی افراد را شامل می شود ولی نه در عرض هم بلکه در طول هم مانند: «اکرم ای واحد من العلماء» که اگر کسی یک عالم را اکرام کند کافی است و اگر آن یک را اکرام نکند، و فرد دیگر که در طول آن است را اکرام کند کافی است.

مباحث مقدماتی عام ۹۵/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحث مقدماتی عام

ص: ۳۳۸

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.

گفتیم عام (۱) بر سه نوع است: استغراقی (۲)، مجموعی (۳) و بدلی (۴) و برای هر کدام از آنها لفظ و صیغه ای در لغت عرب هست.

در عام استغراقی افراد در عرض هم لحاظ می شوند و در «العلماء» تمامی علماء را در عرض هم لحاظ می کنیم و «العلماء» را بر آنها اطلاق می کنیم.

در عام مجموعی همه یک لحاظ دارند و لغتی که برای آن وضع شده است کلمه ی «مجموع» است.

در عام بدلی، همه ی افراد در نظر گرفته شده است ولی در طول هم هستند نه در عرض هم مانند (أَيُّمَا مَا تَدْعُوا) (۵)

بنا بر این معیار در این سه عام، لحاظ واضح است که افراد را چگونه لحاظ کرده است. آیا آنها را تک تک در عرض هم

لحاظ می کند یا مجموع آنها را و یا تک تک آنها را در طول هم.

با این حال، محقق خراسانی نظر (۶) عجیبی دارد و آن اینکه ما وضع له در عام یکی بیشتر نیست و آن این است که مفهوم لفظ عمومیت (۷) داشته باشد به گونه ای که مفرد آن بر تمامی افراد صدق کند. این معنا در هر سه نوع عام جاری است. و اگر اختلافی وجود دارد ناظر به حکم است.

ص: ۳۳۹

-
- ۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۶.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.
 - ۵- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۱۱۰.
 - ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۴.
 - ۷- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۶.

این قول درست در نقطه ی مقابل ماست که گفتیم که اختلاف ناظر به لفظ است ولی او اختلاف را ناظر به حکم می داند و قائل است که لفظ در همه جا یکی است. حکم گاه به کل واحد واحد تعلق می گیرد که استغراقی می شود و گاه به مجموع تعلق می گیرد که عام مجموعی می شود و گاه به واحد علی البدل تعلق می گیرد که عام بدلی می باشد.

یلاحظ علیه: کلام محقق خراسانی سه مشکل دارد: در رتبه، ملاک و در وضع واضح مشکل دارد.

اما مشکل آن در رتبه (۱) این است که ظاهراً این سه مورد، مربوط به موضوع است یعنی موضوع است که گاه بر استغراق و گاه بر مجموع و گاه بر بدل صدق می کند. موضوع متقدم بر حکم است و نباید صفات موضوع را از حکم که متأخر است اخذ کنیم. موضوع به منزله ی جوهر است و حکم به منزله ی عرض.

البته یک اشکال غیر وارد (۲) نیز بر محقق خراسانی وارد کرده اند و آن اینکه لازمه ی فرمایش محقق خراسانی دور است و آن اینکه حکم متوقف بر موضوع است مانند توقف عرض بر جوهر در حالی که در اینجا موضوع نیز متوقف بر حکم است.

این اشکال وارد نیست زیرا موقوف علیها فرق می کند و آن اینکه حکم وجوداً متوقف بر موضوع است ولی موضوع از لحاظ صفت متوقف بر حکم است (و مراد از صفات همان استغراق، مجموع و بدل است).

ص: ۳۴۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۴.

اما مشکل آن در ملاک (۱) این است که اصولاً، ملاک استغراق، مجموع و بدل در موضوع است یعنی گاه مفسده و مصلحت با کل واحد واحد قائم است که به آن استغراق می گویند. گاه مصلحت و مفسده با مجموع قائم است که به آن عام مجموعی می گویند و گاه با فرد مردد قائم است که به آن بدل می گویند. وقتی اینها قائم به موضوع است چرا باید به سراغ حکم رویم.

اما مشکل آن در وضع (۲) این است که واضع اغراض مردم را در نظر می گیرد و بر اساس آنها لفظ جعل می کنیم. بنا بر این گاه غرض متکلم کل واحد واحد است و گاه مجموع و گاه افراد، علی البدل. بنا بر این معقول نیست که واضع یک لفظ وضع کند که چند حکم جداگانه داشته باشد.

مثلاً سیگار کشیدن اگر ضرر داشته باشد حرام است. بله اولین مرتبه ضرر ندارد ولی اگر جمع شود و به مرحله ی ضرر برسد حرام است. حال صد نخ سیگار داریم.

• گاه نذر می کنم که کل واحد واحد را نکشم. در این صورت هر یکی را که بکشم یک کفاره بر گردنم می افتد و اگر دو تا بکشم دو کفاره باید بدهم.

• گاه نذر می کنم که مجموع را نکشم در این صورت اگر نود و نه را بکشم کفاره ای در کار نیست و فقط اگر صد می را بکشم باید کفاره دهم.

• و گاه نذر می کند که یکی لا بعینه را نکشم. در این صورت اولی را که کشیدم باید کفاره بدهم زیرا لا بعینه با فرد اول محقق می شود.

ص: ۳۴۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۵.

الامر الرابع (۱): محقق نائینی قائل است که عام بدلی جزء عمومات نیست و عام فقط یا استغراقی است یا مجموعی. عام بدلی جزء عموم نیست زیرا عموم آن است که حکم، همه را در بر بگیرد و حال آنکه در عام بدلی فقط یکی در نظر گرفته شده است.

یلاحظ علیه: این نظریه بر گرفته از نظریه ی محقق خراسانی است. بله اگر میزان، شمول حکم باشد، عام بدلی که یکی را شامل است عام نمی باشد. ولی اگر کاری به حکم نداشته باشیم و موضوع را در نظر بگیریم، همه را شامل است.

الامر الخامس (۲): اذا دار الامر بين القسمین

اگر کسی نذری کرده باشد و نداند که از باب عام استغراقی بوده است یا مجموعی. اگر عام او مجموعی بوده است در مثال سیگار می تواند نود و نه تا را بکشد و صدمی را ترک کند ولی اگر عام او استغراقی بوده باشد حتی یک سیگار را هم نکشیده است.

محقق نائینی قائل است که نذر حمل بر استغراقی می شود نه عام مجموعی زیرا عام مجموعی احتیاج به کلفت و قید زائد دارد. یعنی علاوه بر اینکه افراد را در نظر می گیرد باید مجموع را هم در نظر بگیرد ولی عام استغراقی فقط افراد را در نظر می گیرد. بنا بر این بین عام استغراقی و مجموعی اقل و اکثر است و اذا دار الامر بين الاقل و الاكثر يحتمل على الاقل.

نقول: الحق التفصیل

ص: ۳۴۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۶.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۷.

گاه از امام علیه السلام خبری صادر شده و نمی دانیم به شکل عام استغراقی بوده است مجموعی. در این صورت باید عمل به احتیاط کرد زیرا از قبیل دوران امر بین المتباینین است. مثلاً نمی دانم جمعه واجب است یا ظهر که باید احتیاط کرد و هر دو را خواند.

اما اگر عمل، عمل مخاطب باشد مثلاً مخاطب می داند قسمی خورده است و قسم را شکسته است و باید کفاره دهد که کفاره ی آن عبارت است از (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) (۱)

و من ندانم که کفاره ی سه روز روزه باید پشت سر هم باشد یا می تواند جدا از هم باشد، در اینجا از باب اقل و اکثر است و کلام محقق نائینی در اینجا صحیح است. یعنی می دانم صوم بر من واجب است ولی نمی دانم مازاد بر آن توالی هم واجب است یا نه که با مقراض برائت آن را حذف می کنیم.

الامر السادس (۲): فرق بین عام و مطلق چیست؟

عام استغراقی مانند «اکرم العلماء» همه ی علماء را شامل می شود و مطلق هم همین را می رساند مانند: «احل الله البيع»

دیگر اینکه عام بدلی مانند «أيا ما شئت» است و مطلق هم مانند آن می باشد مانند: «اعتق رقبه»

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی آینده بحث می کنیم و خواهیم گفت که ما نظر آیت الله بروجردی را قبول خواهیم کرد.

ص: ۳۴۳

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۸۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۸.

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَاطٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَيِّمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي بَانَ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ. (۱)

حق خدا بر عباد این است که آنچه می دانند بگویند و آنچه نمی دانند را نگویند. اگر کسی حکمی را نمی داند و بگوید که نمی دانم این علامت آن است که او حقیقت گرا است ولی اگر چیزی را که نمی داند بگوید: این علامت آن است که گفته های حقیقی قلبی او نیز بی ارزش است. کسی نباید تصور کند علامه ی دهر است و از عرش تا فرش را بلد می باشد.

از علامه طباطبایی کمتر شنیده شد بگوید: «أنا» ولی بسیار گفته است: «نمی دانم» زیرا علم او لدنی نبوده است.

ما هر چه گرفته ایم از بشر گرفته ایم و علم بشر محدود است.

در یکی از مجلات مصری نوشته بود که انیشتین روزی در کتابخانه ی خود بود که چند طبقه داشت و با پلکان به کتاب ها دسترسی داشت. به او گفتند: نسبت دانش تو به آنچه نمی دانی چقدر است؟ گفت نسبت دانش من همان طبقه ی اول است ولی نسبت عدم دانش من تا بالای همه ی طبقه ها است.

البته بهتر بود که می گفت که نسبت آنچه نمی داند تا بالای آسمان است.

انسان اگر بداند که بعضی چیزها را نمی داند این موجب می شود که همت خود را بالا ببرد و به دنبال فهمیدن مطالب باشد.

ص: ۳۴۴

تفتازانی فرزندی داشت که از او پرسید می خواهی به چه درجه ای بررسی او گفت می خواهم به تو برسم. تفتازانی که سنی بود گفت پس به جایی نخواهی رسید. نظر من این بود که به درجه ی جعفر بن محمد برسم ولی به اینجا رسیدم.

امام قدس سره نقل می کرد که مرحوم بروجردی تازه به قم وارد شده است و به دیدن آیت الله صدر (پدر امام موسی صدر) رفته است. مرحوم صدر از آیت الله بروجردی سؤال کرد که شما چرا در حاشیه ی عروه یک تسبیحه را کافی نمی دانید و می گوید که باید سه تسبیحه باشد در حالی که در صحیحه ی زراره یک تسبیحه کافی دانسته شده است.

آیت الله بروجردی در پاسخ گفت: من فحص از معارض نکردم.

باید دقت کنیم که مانند درخت که هر چه پر بار تر می باشد سر به زیر تر است ما نیز هر چند باید همت خود را زیاد کنیم ولی هر چه بالاتر می رویم سر به زیر تر باشیم.

فرق عام و اطلاق و بحث ادوات عموم ۹۵/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق عام و اطلاق و بحث ادوات عموم

گاه سخن از عام استغراقی است (۱) و گاه سخن از عام بدلی (۲) مثلا می گویند: «اکرم العلماء» عام استغراقی است و برای عام بدلی مثال می زنند به (أَيًّا مَا تَدْعُوا) (۳) بعد می گویند که در مطلق نیز نظیر این وجود دارد و مطلق گاه افاده ی عموم استغراقی می کند مانند: «احل الله البيع» و گاه افاده ی عام بدلی می کند مانند: «اعتق رقبه». حال سخن در این است که بین این دو چه فرقی می باشد.

ص: ۳۴۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۶۳.

۳- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۱۰.

در اینجا دو گونه فرق بیان کرده اند:

مشهور قائل هستند که دلالت عام، به وضع است یعنی واضح «اکرم العلماء» را بر عام استغراقی وضع کرده است و «أیا ما تدعوا» را بر عام بدلی وضع کرده است. اما دلالت مطلق، از طریق وضع نیست بلکه اگر حکم روی طبیعت رود مانند: «احل الله البيع» عقل می گوید که چون بیع حلال است بین این بیع و بیع دیگر فرق نیست و طبیعت در همه هست. بنا بر این دلالت آن بر عموم به قرینه است که همان حکم عقل می باشد. اما در مطلق بدلی که سخن در ایجاد طبیعت است، عقل می گوید که طبیعت با یک مصداق نیز موجود می شود.

آیت الله بروجردی نظر دیگری دارد و آن اینکه تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی تقسیم باطلی است. اطلاق نه شمولی است نه بدلی. معنای اطلاق فقط این است که «ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع» است و فرقی بین «احل الله البيع» و «اعتق رقبه» فرقی نیست. شمول و بدل ارتباطی به اطلاق ندارد بلکه از قرینه مشخص می شود مانند حکم عقل در توضیح قبل که اگر حکم روی طبیعت رود، تمامی افراد آن را شامل می شود و اگر گفتند که طبیعت را ایجاد کن، این با یک مصداق هم محقق می گردد.

تم الكلام في المقدمات الستة.

اذا علمت ذلك فنقول:

الفصل الاول: في ادوات العموم (1)

برای عموم چهار ادوات بیان کرده اند:

۱. النکره الواقع بعد «لا» النافیه

۲. کلمه «کل» و کلمه «جميع»

ص: ۳۴۶

۱- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۳۷۲.

۳. الجمع المحلی باللام مانند: «اکرم العلماء»

۴. المفرد المحلی باللام مانند: «احل الله البيع»

اما الکلام فی النکه اذا وقعت بعد «لا»

در مطول و سیوطی و مانند آن آمده است و از آن بهره می گیریم و در اصول نیز بحث می کند. مسأله ی واحده گاه چون غرض های تعددی بر آن مرتب است در چند علم مورد بحث قرار می گیرد.

در سیوطی آمده است که «لا» گاه نافیه للجنس است که مانند «إِنَّ» عمل می کند. مانند: «لا رجل قائم» و در الفیه در مورد آن آمده است:

عمل ان اجعل للا فی النکره**مفرده جائتک او مکرره

و گاه «لا» از باب «لا» و «ما» مشبهه به لیس است که اسم را رفع و خبر را نصب می دهد. هر دو لا افاده ی عموم می کند.

در معالم بحثی وجود دارد و آن اینکه اصولیون اختلاف دارند که آیا لفظی برای عموم وضع شده است یا نه:

قول اول: مشهور قائل هستند که در لغت عرب الفاظی وجود دارد که برای عموم وضع شده است.

قول دوم: در الفاظ عرب، لفظی برای عموم نداریم و تمامی الفاظ برای خصوص وضع شده است.

قول سوم: الفاظی وجود دارد که مشترک بین عموم و خصوص است. سید مرتضی این قول را پذیرفته است.

اما دلیل قول اول (۱) تبادر است و آن اینکه مردم از نکره بعد از لا عموم متوجه می شوند و هکذا در «اوفوا بالعقود». بنا بر این بهترین دلیل تبادر است.

دلیل دوم این است که واضع برای این لفظی را وضع می کند که حاجت ها و نیازهای مردم را رفع کند. از این رو گاه نیاز بر این است که همه ی افراد را لحاظ کنیم مانند «اکرم العلماء جميعا» بنا بر این واضع برای رفع نیاز باید کلمه ای برای عموم وضع کند.

ص: ۳۴۷

دلیل قوم دوم: خصوص، قدر متیقن است و اگر مولی بگوید: «اکرم العلماء» قدر متیقن آن فقهاء هستند و اما اینکه ادباء را شامل است یا نه مشکوک می باشد و ما باید به سراغ قدر متیقن برویم.

یلاحظ علیه: این دلیل بسیار سست است زیرا بحث ما در مقام استعمال نیست بلکه در مقام وضع است. اینکه در مقام استعمال، قدر متیقن داشته باشیم دلیل نمی شود که واضع آن را بر خصوص همان متیقن وضع کرده باشد. شاید واضع آن را بر قدر متیقن و غیر قدر متیقن وضع کند ولی ما بگوییم که در خصوص قدر متیقن استعمال شده است.

ان قلت: بحث مستدل در مقام شک است یعنی اگر شک کنیم که بر خصوص وضع کرده اند یا بر عموم، در اینجا خصوص، قدر متیقن است.

قلت: اولاً این بر خلاف ظاهر کلام مستدل است زیرا ظاهر کلام او در استعمال می باشد.

ثانیاً: ما شک نداریم و این شک را با دلیل اجتهادی که همان تبادر است رفع می کنیم.

دلیل قول سوم: این الفاظ مشترک لفظی است و گاه بر عموم وضع شده است و گاه بر خصوص به دلیل اینکه عرب گاه آن را در عموم استعمال می کند و گاه در خصوص. مثلاً مولی می گوید که علماء را به خانه ی من دعوت کن. این در حالی است که علماء در کره ی زمین فراوان است بنا بر این مراد او علماء فلان محله است که خصوص می باشد. چون در هر دو استعمال شده است و استعمال دلیل وضع است بنا بر این بر هر دو وضع شده است.

صاحب معالم کرارا این دلیل را رد کرده است و می گوید: الاستعمال اعم من الوضع. زیرا استعمال گاه حقیقی است و گاه مجازی. مثلا «زید اسد» استعمال است ولی مجازی.

ادوات عموم ۹۵/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادوات عموم

بحث ما در مورد «النکره فی سیاق النفی و النهی» (۱) (۲) است. یعنی هم سخن از نفی است و هم نهی.

گفتیم: «لا» گاه نفی جنس است که مانند «انّ» عمل می کند مانند: «لا رجل قائم» و گاه مشبهه بلیس است که مانند بلیس اسم را رفع و خبر را نصب می دهد.

علماء اتفاق دارد که «لا» نفی جنس مفید عموم است و کسی در آن شک نکرده است و بهترین دلیل آن همان تبادر است از این رو اگر کسی بگوید: «لا رجل فی الدار» و بعد بگوید: «بل رجلان» همه می گویند که او تناقض گفته است.

اما «لا مشبهه بلیس» بدون قرینه دلالت بر عموم نمی کند از این رو اگر کسی بگوید: «لا رجل قائم بل رجلان» کسی نمی گوید او تناقض گفته است مگر اینکه قرینه ای باشد مانند: «لا رجل فی الدار و لا امرأة» که علامت بر این است که مراد او جنس بوده است.

حتی «ما جائنی رجل» تصریح در نفی جنس نیست و اگر کسی بعد از آن بگوید: «بل رجلان» نمی گویند که تناقض گفته است. مگر اینکه بگوید: «ما جائنی من رجل» که آوردن «من» که برای جنسیت است موجب می شود که دلالت بر عموم داشته باشد.

ص: ۳۴۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۷.

اذا علمت هذا فاعلم: اصولی ها به جای اینکه به سراغ تبادر روند به نکات دیگری اشاره کرده اند. مثلا گفته اند که سکاکی گفته است که مصدر مجرد از لام و تنوین به معنای لا بشرط است. مثلا «رجل» ظاهر در وحدت و اگر بگویند: «الرجل»، یا ظاهر در جنس است یا ظاهر در عهد مانند (إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ) (۱) ولی «رجل» لا بشرط است.

اصولی ها به دو دلیل استدلال می کنند که لا نافیة للجنس افاده ی عموم می کنند:

دلیل اول (۲) تبادر است. ما نیز این دلیل را قبول داریم. بنا بر این «لا رجل فی دار» یعنی جنس رجل در خانه نیست که همان

افاده ی عموم است. مانند اینکه بگوییم: هیچ مردی در خانه نیست بنا بر این اگر بگوییم که دو مرد در خانه اند تناقض گویی است.

دلیل دوم (۳) دلیل فلسفی است نفی الطبعه یتحقق بنفی تمام افراد بنا بر این اگر بخواهیم طبیعت را نفی کنیم باید بگوییم هیچ یک از آن افراد نیستند ولی وجود طبیعت با وجود فرد واحد محقق می شود.

یلاحظ علیه (۴): این مسأله از نظر عرفی صحیح است ولی از نظر فلسفی صحیح نیست و در فلسفه می گویند که اگر طبیعتی صد تا وجود دارد صد تا هم عدم دارد و طبیعت به تکثر افراد متکثر می شود و اگر در مسجد صد نفر باشند، صد تا طبیعت وجود دارد و اگر یک نفر از بین رود، یک طبیعت هم از بین رفته است.

ص: ۳۵۰

۱- توبه/سوره ۹، آیه ۴۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۴.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۴.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۴.

به هر حال بحث ما عقلانی نیست بلکه عرفی است از این رو استدلال دوم نیز صحیح است زیرا نفی طبیعت در عرف به این است که تمام افرادش نباشد. از این رو اگر کسی نذر کرده است که شراب (۱) نخورد، حتی نباید یک لب به شراب بزند.

بقی هنا بحث اشار الیه فی الکفایه: آیا در استفاده از عموم احتیاج به مقدمات حکمت (۲) (۳) داریم یا نه. البته این مقدمات در مطلق و مقید می آید.

بعضی قائلند که اگر بخواهیم از «لا رجل فی الدار» عموم را برداشت کنیم باید مقدمات حکمت را جاری کنیم.

یکی این است که متکلم در مقام بیان باشد زیرا اگر مراد او از «رجل»، رجل شجاع بود می بایست این قید را می آورد بنا بر این حال که این قید را نیاورده است پس مراد او تمام افراد رجل بوده است. بنا بر این اگر احتمال دهیم که مراد متکلم از «رجل» رجل شجاع بوده است نه پیرمرد فرتوت، رفع این احتمال احتیاج به جاری شدن مقدمات حکمت دارد.

محقق خراسانی و از ایشان بهتر محقق بروجردی و دیگران قائل هستند که در استفاده ی عموم از «لا- نفی جنس» احتیاج به اجرای مقدمات حکمت نداریم. زیرا در بحث های آینده خواهیم گفت که آیا عام بعد از تخصیص مجاز است یا نه؟

تا قبل از محقق خراسانی قائل بودند که مجاز است چه مخصص متصل باشد یا منفصل. مثلا اگر مولى بگوید: «اکرم رجلا عالما»، او رجل را در رجل عالم به کار برده است. همچنین است در مخصص منفصل که امروز می گوید: «اکرم رجلا» و بعد از چند روز می گوید: «اکرم رجلا عالما» این هم نشان می دهد که او از اول رجل را در رجل عالم به کار برده است و هر دو، نوعی مجاز می باشد.

ص: ۳۵۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۵.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۷.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۵.

ما ان شاء الله خواهیم گفت که عام مخصّص، مجاز نیست چه در متصل باشد و چه در منفصل زیرا متکلم دو اراده دارد: استعمالی و جدی. متکلم در هر حال در مقام استعمال، رجل را در همان رجل مطلق به کار می برد نه خصوص رجل عالم. بعد اگر احتیاج به قید دارد آن را با لفظ دیگر مانند عالم بیان می کند و این اراده ی جدی اوست. بنا بر این قید برای اراده ی استعمالی نیست بلکه برای اراده ی جدیه است.

حال که عام بعد از تخصیص مجاز نیست در اینجا می گوئیم که «لا رجل» احتیاج به مقدمات حکمت ندارد زیرا متکلم هرگز از «رجل»، رجل عالم اراده نمی کند تا محتاج به مقدمات حکمت باشیم. اگر هم بخواهد، به اراده ی جدی، عالم را اراده کند آن را با قید دیگری مانند «عالما» می فهماند. بنا بر این این احتمال که متکلم «رجل» بگوید و از آن «رجل عالم» اراده کند هرگز وجود ندارد.

بله اگر احتمال دهیم که قیدی در کلام بوده و حذف شده یا اینکه متکلم آن را بیان نکرده است در آنجا مقدمات حکمت جاری می شود. مثلاً مولى گفته است: «اکرم رجلا» و احتمال دهیم که مراد او این بوده است که بگوید: «اکرم رجلا فی المسجد» در آنجا مقدمات حکمت را جاری می کنیم.

تم الکلام فی اللاء النافیه

اما در نهی می گوئیم: «لا تشرب» نیز که در آن لاء در سیاق نهی است آن هم دلالت بر عموم می کند به همان دو دلیل فوق.

اما لفظ کل (۱): کل نیز افاده ی عموم می کند همان گونه که خداوند می فرماید: (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ) (۲) بنا بر این نمی توان گفت که ممکن است از آیه ی فوق خصوص اولوا العزم اراده شده باشد.

ص: ۳۵۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۶.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۱۱۲.

نکته ی دیگر اینکه همان بحث که در جریان مقدمات حکمت در بحث قبل گفتیم در اینجا نیز جاری می شود. بنا بر این نباید گفت که عموم از «کل» هنگامی فهمیده می شود که در آن مقدمات حکمت را جاری کنیم زیرا می گوییم اگر مراد از کل، خاص بوده باشد آن را می بایست به شکل متصل یا منفصل بیان کرد و الا هرگز «کل» را نمی گویند و از آن خاص استفاده کرده باشند.

اما جمع المحلی باللام (۱): مانند (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً) (۲) همچنین است در مورد «اوفوا بالعقود»

البته عام، درجاتی دارد مثلاً در این شهر صد عالم است، نود نیز عام است و هشتاد نیز عام می باشد اینکه ما آن را حمل بر صد نفر می کنیم این است که بقیه ی درجات، متعین نیست و مردد است ولی درجه ی نهایی یک درجه بیشتر نیست و در آن تردد وجود ندارد که همان صد است. همچنین در اقل مراتب نیز تردد نیست ولی در وسط تردد وجود دارد یعنی اگر حمل بر نود شود گفته می شود که چرا بر هشتاد حمل نشده است. الف و لام در «اکرم العلماء» آن را معین می کند یعنی از حالت نکره در می آورد و آن را معرفی و معین می کند و این بر خلاف «اکرم علماء» است. بنا بر این یا باید حمل بر بالاترین درجه حمل شود یا پائین ترین درجه. کسی بر درجه ی پائین حمل نمی کند بنا بر این متعین می شود که بر بالاترین درجه حمل شود که همان صد است.

ص: ۳۵۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۷.

۲- توبه/سوره ۹، آیه ۳۶.

اما مفرد محلی باللام (۱): مفرد گاه افاده ی عموم می کند مانند (احل الله البیع) (۲).

دلیل افاده ی آن بر عموم این است که خداوند در مقام جعل قانون است و می خواهد مردم را آموزش دهد که دنبال داد و ستد روند. اگر مراد از «احل الله البیع» تمامی بیع ها باشد، مردم از سرگردانی در می آیند ولی اگر مراد از او بعضی از بیع ها باشد مردم سرگردان می شوند که آیا مراد بیع معاطاتی است یا مشروط به صیغه و هکذا و این به کار مردم نمی آید. این بیان را شیخ انصاری در مکاسب ارائه کرده است و به نظر ما از بهترین بیان ها است.

ان شاء الله ادامه ی این مطلب را در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

ادوات عموم و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص ۹۵/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادوات عموم و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص

گفتم در «لا» نافیه للجنس مانند «لا-رجل فی الدار» احتیاج به مقدمات حکمت نداریم ولی اگر شک در قید زائد کنیم به مقدمات حکمت احتیاج داریم. بنا بر این اگر احتمال دهیم که گوینده از «رجل» مستقیماً عالم را اراده کرده است در اینجا احتیاج به مقدمات حکمت نداریم زیرا چنین استعمالی غلط است و رجل باید در معنای خود رجل استفاده شود و اگر او عالم را اراده کرده باشد باید آن را با قید دیگر بیان کند.

اما اگر می دانیم که «رجل» را گفته و همان رجل را اراده کرده باشد ولی احتمال دهیم که مراد جدی او رجل عالم بوده است ولی آن را نگفته است در این صورت مقدمات حکمت را اجرا می کنیم و می گوییم که اگر مراد او رجل عالم بود می بایست آن را ذکر می کرد زیرا انسان حکیم اخلال به غرض نمی کند.

ص: ۳۵۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۷۷.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

بحث در مفرد محلی به لام بود. لامی که بر مفرد جاری می شود بر دو قسم است:

گاه لام، اسمیه است مانند: «الضارب زید» که الف و لازم جانشین «الذی» می باشد. این از بحث ما خارج است. محل بحث در جایی است که الف و لام، حرفی باشد و این خداوند خود بر دو قسم است:

گاه برای عهد است مانند: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (۱) شاهد مثال در (الرَّسُولَ) است که الف و لام آن عهد به همان رسولی است که در آیه ی قبل ذکر شده است. این قسم نیز از

محل بحث ما خارج است.

محل بحث در الف و لام حرفی است که از آن جنس اراده شود. گاه از آن جنس اراده می شود و گاه از آن استغراق استفاده می شود. جنس مانند: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (۲) که مراد از آن این نیست که تمامی انسان ها (به شکل استغراق) در خسر می باشند بلکه مراد طبیعت و جنس انسان است. یعنی طبیعت انسان بر خسران است زیرا طبیعتی که هنوز ایمان نیاورده باشد بر خسران می باشد.

همچنین است در مورد «التمره خیر من جراده» (یعنی خرما بهتر از ملخ است).

گاه از این الف و لام آن استغراق اراده می کنند و این به سبب قرینه می باشد مثلاً در «احل الله البيع» علماء آن را حمل بر استغراق می کنند زیرا قرینه وجود دارد که مراد تمامی بیع ها می باشد زیرا خداوند در مقام قانون گذاری می باشد و قانون گزار می خواهد مردم را هدایت کند و اگر مراد او بعضی از بیع ها باشد این موجب گمراهی و سرگردانی مردم خواهد شد.

ص: ۳۵۵

۱- مزمل/سوره ۷۳، آیه ۱۵ و ۱۶.

۲- عصر/سوره ۱۰۳، آیه ۲.

بنا بر این محل بحث یا الف و لام جنس است که نتیجه ی آن استغراق خواهد بود و گاه مستقیماً استغراق را می رساند.

این مسأله در کتب قداماء به شکل دیگری بیان شده است و چند دلیل آورده اند که مفرد محلی به الف و لام افاده ی عموم می کند. این ادله بعضاً در معالم ذکر شده است مثلاً گفته اند که:

اولاً: دیده شده است که مفرد محلی به الف و لام موصوف به جمع است مانند: «اهلك الناس الدينار الصفر و الدراهم البيض» در این مثال، «الدينار» مفرد است ولی «الصفر» جمع می باشد.

ثانیا: استثناء در (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ) (۱) دلیل بر عمومیت (الْإِنْسَانَ) می کند.

ثالثاً: «احل الله البيع» را باید بر عموم حمل کنیم زیرا الف و لام در آن برای تعریف است و آنی که تعریف بردار است تمام مراتب است و اگر از آن دست برداریم سایر مراتب که نود، هشتاد و غیره است مردد می باشد.

به هر حال، ما به این ادله خیلی احتیاج نداریم و تمرکز ما بر تبادل است.

تم الكلام فی الفصل الاول که در مورد الفاظ عموم بود.

الفصل الثانی (۲) (۳): این فصل در دو بخش خلاصه می شود:

یکی اینکه آیا عام بعد از تخصیص مجاز است یا نه؟ اگر مولی گفت: «اکرم العالم العادل» آیا «العادل» موجب می شود که عام که «العالم» است مجاز باشد یا نه. این بحث، ادبی است.

ص: ۳۵۶

۱- عصر/سوره ۱۰۳، آیه ۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۸.

بحث دوم این است که آیا عام بعد از تخصیص در ما بقی (که همان غیر مورد تخصیص است) حجت است یا نه؟ بنا بر این اگر مولی بگوید: «اکرم العلماء» و بعد گفت: «لا- تکریم العالم الفاسق» که بحث است که آیا حجیت عام در علماء عادل باقی است یا نه.

محقق خراسانی هر دو بحث را در یک فصل آورده است و در نتیجه بحث، مجمل شده است ولی ما آنها را از هم تفکیک می کنیم و در دو فصل جداگانه عنوان می کنیم.

الاول: هل العام المخصَّص حقیقه او مجاز

در اینجا سه (۱) قول است:

۱. عام مخصَّص حقیقت است. یعنی عالم، در خود عالم استعمال شده است.

۲. عام مخصَّص مجاز است. یعنی عالم، از ابتدا در عالم عادل استعمال شده است.

۳. در عام مخصَّص متصل مجاز است ولی در منفصل مجاز نیست.

ما ادله ی این سه قول را بیان نمی کنیم بلکه مختار خود را بیان می کنیم و در نتیجه ما بقی اقوال از بین می رود.

مختار ما (۲) این است که عام در حقیقت خودش باقی است، خواه مخصَّص متصل باشد یا منفصل. ما این بحث را در مخصَّص متصل و منفصل به شکل جداگانه بحث می کنیم.

اما در مخصَّص متصل (۳) قائل هستیم که عام بعد از تخصیص، حقیقت است «لاجل تعدد الدال و المدلول»

توضیح اینکه متکلم که می گوید: «اکرم العالم العادل» هم عالم و هم عادل را در معنای خودشان استعمال می کند و دلیل ندارد که عالم را از ابتدا در عالم عادل استعمال کند و این از باب تعدد دال و مدلول است یعنی دو دال داریم که عالم و است و عادل و در نتیجه دو مدلول خواهیم داشت.

ص: ۳۵۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۱.

همچنین است در مطلق و مقید: اگر مولی بگوید: «اعتق رقبه مؤمنه» در این مثال، رقبه در خود رقبه و مؤمنه در خود مؤمنه استعمال شده است و مولی از رقبه، از ابتدا رقبه ی مؤمنه را اراده نکرده است و این از باب تعدد دال و مدلول است.

اما اگر مخصص منفصل باشد. مثلاً مولی امروز بگوید: «اکرم العالم» و شش ماه بعد بگوید: «لا تکرّم العالم الفاسق» در اینجا نیز قائل هستیم که عام، حقیقت است ولی از ابزار دیگری غیر از تعدد دال و مدلول استفاده می کنیم و آن اینکه متکلم، دو اراده دارد: اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه.

عام را که متکلم استعمال می کند، به اراده ی استعمالیه، عام را در همان عام استعمال می کند. این اراده گاه با اراده ی جدیه هماهنگ است و آن در جایی است که هرگز برای آن عام، مخصصی ذکر نمی کند.

ولی گاه اراده ی استعمالیه ی او با اراده ی جدیه مخالف می شود و آن در جایی است که بعداً خاص را ذکر می کند و بیان می کند که مراد جدی او از اکرام علماء خصوص علماء عادل بوده است نه فاسق. بنا بر این مخصص، به اراده ی استعمالیه کاری ندارد و فقط به اراده ی جدیه ضربه می زند و کشف می کند که اراده ی جدیه ی او دایره ی کوچک تری از اراده ی استعمالیه ی او داشته است.

اراده ی استعمالیه حتی در شوخی، دروغ و تقیه، مذمت نیز وجود دارد. ولی اراده ی جدیه در این موارد وجود ندارد. بنا بر این اگر اراده ی استعمالیه و جدیه ی متکلم فرق باشد، اراده ی جدیه را با مخصص بیان می کند.

اگر سؤال شود که در جایی که اراده‌ی استعمالیه‌ی متکلم با اراده‌ی جدیه‌ی او هماهنگ نیست چرا از اول، عام را در عام استعمال می‌کند و بعد از شش ماه خاص را ذکر می‌کند و اراده‌ی جدی خود را بیان می‌نماید. در مورد خداوند که عالم به همه چیز است چرا چنین چیزی رخ می‌دهد. بله اگر انسان، جاهل باشد وقتی عام را استعمال می‌کند بعد از مدتی متوجه می‌شود که مثلاً در فاسق، ملاک اکرام وجود ندارد و در نتیجه آن را خارج می‌کند ولی در مورد شارع مقدس، این کار چگونه قابل توجیه است.

صاحب کفایه در اینجا عبارتی دارد و می‌گوید: لضرب القاعدة.

توضیح اینکه، متکلم در مقام قانون‌گذاری است و می‌خواهد در موارد شک‌عامی داشته باشد که به آن تمسک کند. مثلاً فاسق را خارج کرده است ولی مخاطب شاید احتمال دهد که منجم و ادیب نیز خارج شده باشند، در اینجا چون عام داریم، می‌توانیم به عموم آن تمسک کنیم. این در صورتی محقق می‌شود که مولی ابتدا، عام را در عموم استعمال کرده باشد.

نکته‌ی دیگر این است که قانونی داریم که عبارت است از: اصالة تطابق ارادة الاستعمالیه مع الارادة الجدیة

مثلاً- مولی گفته است: «اکرم العلماء» و شش ماه بعد می‌گوید: «لا تکرّم الفساق» و ما شک می‌کنیم که آیا منجم هم خارج شده است یا نه. در اینجا به قاعده‌ی فوق‌تمسک می‌کنیم و می‌گوییم، اراده‌ی استعمالیه با اراده‌ی جدیه تطابق دارد مگر موردی که یقین به عدم تطابق داشته باشیم. بنا بر این در عالم فاسق یقین به عدم تطابق داریم ولی در مورد شک به قاعده‌ی فوق‌تمسک می‌کنیم.

در پایان اضافه می کنیم که هم در مخصص متصل و هم در منفصل دلیل بر مجاز نبودن عام، همان تعدد دال و مدلول است ولی برای اینکه بیشتر قابل فهم باشد از دو اصطلاح جداگانه در متصل و منفصل استفاده کردیم. در متصل از تعدد دال و مدلول و در منفصل از اراده ی استعمالیه و جدیه.

حقیقت بودن عام بعد از مخصص ۹۵/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حقیقت بودن عام بعد از مخصص

بحث در این است که آیا عام مخصَّص بعد از تخصیص حقیقت است (۱) (۲) یعنی آیا در ما وضع له استعمال شده است یا اینکه تخصیص سبب می شود که در غیر ما وضع له استعمال شود.

گاه در مخصص متصل بحث می کنیم و گاه در مخصص منفصل.

اما در مخصص متصل از راه تعدد دال و مدلول وارد می شویم و می گوئیم: متکلم وقتی جمله ی «اکرم العالم العادل» را به کار می برد، هم عالم و هم عادل را در معنای خودش به کار برده است و در واقع دو دال و دو مدلول داریم.

اما در مخصص منفصل می گوئیم: مولی الآن می گوید: «اکرم العالم» و شش ماه بعد می گوید: «لا تکرم العالم الفاسق».

در اینجا باید دو کلمه را تفسیر کنیم و آن اینکه مراد از اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه را بیان کنیم. بعد مشخص می شود که عالم در ما وضع له به کار رفته است.

اراده ی استعمالیه عبارت است از «احضار المعنی فی ذهن المخاطب بالاستعمال». یعنی لفظ گفته می شود و معنی را در ذهن مخاطب ایجاد می کند. خواه مراد جدی متکلم باشد یا نباشد. انسانی که کلمه ای را در معنایی به کار می برد در واقع موضوع له را در ذهن مخاطب احضار می کند و این عبارت است از اراده ی استعمالیه.

ص: ۳۶۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۱۸.

اما در اراده ی جدیه، علاوه بر اینکه معنی را در ذهن مخاطب ایجاد می کند، اراده ی جدی مولی را هم نشان می دهد یعنی شوق مؤکد مولی به آن تعلق دارد.

این دو اراده گاه با هم جمع می شوند و گاه جدا می شوند و گاه فقط اراده ی استعمالیه وجود دارد مانند جایی که متکلم، شوخی می کند، فرد مخاطب را می خواهد امتحان کند تا ببیند تا چه حد امر را امتثال می کند. مانند امر خداوند به ابراهیم که

اسماعیل را ذبح کند که در آن اراده ی جدیه وجود نداشته است.

گاه اراده ی استعمالیه به چیزی تعلق می گیرد و اراده ی جدیه به چیز دیگر. این در کنایات راه دارد. مثلاً اگر بگوییم: «زید کثیر الرماد» اراده ی استعمالیه ی آن این است که خانه ی زید پر از خاکستر است. ولی اراده ی جدیه چیز دیگری است و مراد این است که زید آنقدر مهمان برایش می آید که خاکستر حاصل از پخت و پز در خانه ی او زیاد است.

گاه هر دو اراده با هم هستند مانند: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ) (۱)

گاه اراده ی استعمالیه هست ولی اراده ی جدیه در دایره ی کوچکتی وجود دارد و این در عام مخصص بالمنفصل می باشد. بنا بر این اینکه متکلم می گوید: «اکرم العلماء» تمامی علماء را اراده کرده است ولی بعد که می گوید: «لا تکرّم الفساق» این به اراده ی جدیه لطمه نمی زند زیرا اراده ی استعمالیه گفته شده و تمام شده است و این تخصیص به اراده ی جدیه لطمه می زند و دایره ی کمتری از علماء را نشان می دهد.

ص: ۳۶۱

اذا علمت هذا فاعلم: میزان در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است و این در حالی است که به اراده ی استعمالیه لطمه ای وارد نشده است و مولی در «اکرم العلماء» واقعا تمامی علماء را اراده کرده است بنا بر این «علماء» در همان موضوع له به کار برده شده است و شش ماه بعد که مخصص ذکر می شود به استعمال قبلی لطمه ای وارد نمی شود و فقط به اراده ی جدیه لطمه وارد می شود.

نتیجه اینکه: عام در مخصص متصل و منفصل در «ما وضع له» استعمال شده است. در متصل به سبب تعدد دال و مدلول و در منفصل به سبب تفکیک اراده ی استعمالیه از جدیه.

ان قلت: بشر طبعی است که مخصص منفصل را استعمال می کند زیرا گاه لفظ را در عام به کار می برد و بعد متوجه می شود که صحیح نبوده است و در نتیجه به آن تخصیصی وارد می کند. اما در مورد خداوند که از همان اول به همه چیز عالم است ذکر مخصص منفصل چه توجیهی دارد؟

قلت: گاه مصالح ایجاب می کند که بین عام و مخصص فاصله باشد. در مجلس شورای اسلامی نیز گاه عموم را در یک جا استعمال می کنند و بعد مخصص ها را در قالب تبصره بیان می کنند. مثلا گاه جامعه آمادگی برای مخصص ندارد از این رو مخصص بعدا ذکر می شود.

فایده ی جدا کردن مخصص از عام این است که مولی می خواهد عامی داشته باشد تا متکلم هنگام شک بتواند بر اساس اصاله تطابق الاراده الاستعمالیه مع الجدیه به آن تمسک کند. در نتیجه اگر کسی شک کند که شاید منجم هم از اکرام علماء خارج شده باشد در این صورت بر اساس قاعده ی فوق می گوید که در فاسق، این دو اراده با هم تطابق ندارد ولی در منجم که مشکوک است به اصل فوق تمسک می کنیم و به عموم عام تمسک می کنیم.

بقی هنا شیء: متخصص متصل به ظهور عام ضربه می زند در نتیجه بر حجیت آن در عام هم ضربه می زند ولی مخصص منفصل بر ظهور عام ضربه نمی زند بلکه بر حجیت آن ضرر می زند.

دلیل آن واضح است و آن اینکه هنگامی ظهور عام در عموم منعقد می شود که در کنار آن قرینه بر خلاف نباشد ولی در عام متصل چنین نیست. بنا بر این هم ظهور عام را از بین می برد هم حجیت آن را در عموم.

اما اگر مخصص منفصل باشد. ابتدا ظهور در عموم منعقد می شود. حال شش ماه بعد که مخصص ذکر می شود فقط حجیت عام از بین می رود نه ظهور عام در عموم.

الفصل الثالث (۱): العام حجه فی ما بقی بعد التخصیص

محقق خراسانی این فصل و فصل قبلی را با هم ادغام کرده است ولی ما این دو را از هم تفکیک می کنیم.

بحث در این است که آیا عام بعد از تخصیص، آنچه باقی می ماند را شامل می شود یا نه.

حق این است که عام مخصّص در مورد تخصیص حجت نیست ولی در غیر آن حجت است.

علت آن این است که عام در مخصص متصل و منفصل در ما وضع له به کار رفته است. زیرا عام به اراده ی استعمالیه در عموم استعمال شده است و اصل نیز تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است و این اصل یک اصل عقلائیه است. بنا بر این در مورد متیقن که فاسق باشد قائل به عدم تطابق این دو اراده با هم می شویم ولی در ما بقی مانند اکرام منجم و ادیب به همان عام تمسک می کنیم.

ص: ۳۶۳

انسان در مخصّص سه نوع شك می کند که آیا عام آن را گرفته است یا نه.

یکی همین است که گفتیم که از باب شك در تخصیص زائد است یعنی شك می کنیم که علاوه بر اینکه فاسق بیرون رفته است آیا منجم هم بیرون رفته است یا نه. در این نوع شك به عموم عام تمسک می کنیم.

شك دیگر این است که اگر مخصّص مجمل باشد مثلا مولی گفت: «لا تکرّم العالم الفاسق» که می دانیم فاسق به مرتکب گناه کبیره اطلاق می شود ولی شك داریم که با ارتکاب گناه صغیره نیز فرد فاسق می شود یا نه که شك پیش می آید که با این شك آیا می توان به عموم عام تمسک کرد یا نه. این از باب شبهه ی مفهومیه ی مخصّص است.

شك سوم در جایی است که سخن از شبهه ی مصداقیه ی مخصّص است. مثلا در «لا تکرّم العالم الفاسق» کسی هست که مسلما عالم است ولی نمی دانیم فاسق هست یا نه. آیا در اینجا نیز می توان به عموم عام تمسک کرد؟

ان شاء الله باید این بحث ها را در جلسات آینده مطرح کنیم.

حجّیت عام در ما بقی بعد از تخصیص ۹۵/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّیت عام در ما بقی بعد از تخصیص

بحث در این است که آیا عام بعد از تخصیص در باقی حجت است یا نه. از فصل قبلی کمک می گیریم و می گوئیم: عام بعد از تخصیص در ما بقی حجت است چه تخصیص متصل باشد یا منفصل زیرا عام در هر دو مورد در «ما وضع له» به کار رفته است. غایه ما فی الباب در متصل از باب تعدد دال و مدلول است و در منفصل هرچند از باب تعدد دال و مدلول است ولی بهتر است بگوئیم که از باب تفاوت اراده ی استعمالیه و جدیه عام در «ما وضع له» به کار رفته است قهرا در ما بقی حجت خواهد بود.

ص: ۳۶۴

همچنین گفتیم که مخصّص متصل، مانند «اکرم عالما عادلا» عادلا هم ظهور عالما را از بین می برد و هم حجّیت را زیرا عالم، ظاهر در مطلق عالم بود اعم از عادل و فاسق ولی عادلا این ظهور را از بین می برد و در نتیجه حجّیت نیز از بین می رود ولی یک ظهور و یک حجّیت دیگر متولد می شود و آن اینکه عام مخصّص ظاهر در عالم عادل شد و در آن حجت می شود. بنا بر این ظهور و حجّیت عام در عموم از بین رفت ولی ظهور و حجّیت آن در مخصّص ظاهر شد.

اما در عام منفصل، گفتیم مخصّص منفصل به ظهور عام کاری ندارد زیرا ظهور عام از قبل منعقد شده است ولی ضربه به حجّیت می زند. بنا بر این به ظهور عام تمسک می کنیم مگر در همان مقدار که دلیل بر تخصیص قائم شده است. این به دلیل اصاله تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است الا ما خرج بالدلیل.

ادله ی قول مخالف (۱): قائلین به عدم حجیت عام مخصّص در باقی می گویند که بعد از اینکه عام تخصیص خورد دیگر حجیتش از بین می رود زیرا عام در این صورت در معنای حقیقی اش به کار نرفته است و در معنای مجازی استعمال شده است مثلاً صد نفر عالم در شهر وجود داشت و بعد از تخصیص دیگر عالم در صد نفر به کار نرفته است و ده نفر فاسق از آن خارج شد. در این صورت، نود، هشتاد، هفتاد همه مراتب عام می باشد و همه با هم متساوی است و چرا از میان آنها نود تا را اراده کنیم و هشتاد را اراده نکنیم؟

ص: ۳۶۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۹.

نقول: اگر کسی بگوید که عام بعد از تخصیص مجاز است از این اشکال نمی تواند جواب دهد بنا بر این ابتدا باید ثابت کرد که مبنای فوق باطل است و الا اشکال فوق بی جواب است.

در عین حال، از این استدلال پاسخ داده اند:

جواب اول (۱): قدماء می گویند که در علم معانی و بیان قاعده ای داریم که می گویند: اذا تعذرت الحقائق فاقرب المجازات اولی. یعنی قانون کلی است که اگر حقیقت ممکن نیست و مجازات هم متعدد است باید نزدیک ترین آنها را اخذ کرد. بنا بر این نود اقرب است ولی هشتاد ابعده می باشد و هفتاد از آن نیز ابعده می باشد.

یلاحظ علیه (۲): اقرب المجازات به معنای اقرب به حسب انس است نه به حسب عدد. مثلاً می گویند: «اسد علی و فی الحروب نعامة» یعنی پیش من می آید شیر است ولی در مقابل قهرمانان مانند شتر مرغ است. در اینجا معنای حقیقی «اسد» همان حیوان مفترس است که در شعر فوق مراد نیست و باید مجاز را اراده کرد. حال ما دو مجاز داریم یکی اینکه زید همان اسد است از نظر شجاعت و دیگر اینکه زید اسد است از این لحاظ که دهانش بوی بدی می دهد. در اینجا باید اقرب المجازات که شجاعت است را اخذ کرد زیرا ذهن به آن انس بیشتری دارد زیرا تا به حال دیده نشده است که کسی بگوید زید مانند شیر است و مراد او این باشد که دهان زید مانند شیر بوی بد می دهد.

ص: ۳۶۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۸۹.

جواب دوم: شیخ انصاری (۱) مبنا را قبول کرده که عام بعد از تخصیص مجاز است و در عین حال درصدد بر می آید که از اشکال فوق پاسخ دهد و می گوید: دلالت عام بر کل واحد واحد مشروط بر دیگری نیست. یعنی دلالت کلمه ی «عالم» بر عشره، عشرين، ثلاثین و مانند آن مشروط بر صد نیست. چون مشروط نیست از این رو اگر دلالت عام بر صد از بین رفت دلالتش بر ما بقی باقی است.

طرز تفکر شیخ انصاری با قدماء در این است که قدماء به جنبه ی عددی توجه کرده اند ولی شیخ انصاری به جنبه ی عقلی اهمیت داده است.

یلاحظ علیه: ایشان می فرماید: دلالت عام بر واحد واحد در گرو دلالت بر کل نیست. ما می گوئیم که دلالت عام بر باقی در ضمن کل بود و وقتی کل از بین می رود آن هم از بین می رود. بنا بر این دلالت عام بر واحد واحد دلالت مستقلى نبود بلکه در ضمن کل بود و وقتی کل از بین رود آن دلالت هم از بین می رود. زیرا وقتی متبوع از بین برود، تابع هم از بین می رود.

محقق نائینی به کمک شیخ آمده و کلام او را توضیح می دهد (و مخفی نماند که محقق نائینی غالباً پیرو شیخ است و کم پیش آمده که با او مخالفت کند) و آن اینکه دلالت عام بر افراد، دلالات عرضیه است نه طولیه. (ولی ما قائل شدیم که دلالت عام بر افراد طولی است و متبوع که از بین رفت، تابع هم از بین می رود.) وقتی دلالت عام بر افراد عرضی باشد در اینجا اگر یکی از بین برود، ما بقی سر جای خود باقی است.

ص: ۳۶۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۰.

یلاحظ علیہ: اینکه محقق نائینی می گوید که دلالت عام بر افراد عرضی است آیا به شکل مشترک لفظی است یعنی یک بار وضع شده بر نود، یک بار در هشتاد و هکذا؟ اگر چنین باشد کلام ایشان صحیح است ولی کسی به آن قائل نشده است بنا بر این باید از قبیل مشترک معنوی باشد یعنی بر صد وضع شده است و در ضمن صد، ما بقی هم وجود دارد. بنا بر این اشکال ما وارد دارد و آن اینکه متبوع همان صد است و صد اگر از بین برود دلالت آن بر ما بقی هم از بین می رود.

محقق خراسانی (۱) بر جواب های که می گوید دلالت عام بر واحد واحد مشروط به دیگری نیست سه اشکال وارد کرده است:

گاه می گوید که این از باب ترجیح بلا مرجح است. گاه می گوید که مقتضی نیست و گاه می گوید که ظهور ساز نیست.

اشکال اول این است که این از باب ترجیح بلا- مرجح است و نود، چه ترجیحی بر هشتاد تا دارد. کثرت نمی تواند مرجح باشد.

دوم اینکه (۲) مقتضی وجود ندارد زیرا دلالت عام بر کل واحد در ضمن کل بود و حال که کل رفت، مقتضی وجود ندارد که آن را حمل بر نود و یا هشتاد کنیم.

سوم اینکه، با این حرفهای دقیق، ظهور عرفی ایجاد نمی شود ما نوکر ظهور در باقی هستیم و این دقت ها نمی تواند ظهور درست کند و بگوید که عام در ما دون صد، حجت است.

ص: ۳۶۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۱.

در خاتمه اضافه می کنیم: کسی که قائل است عام مخصّص در باقی حجت نیست به این دلیل استدلال کرده است که عام بعد از تخصیص مجاز می شود و مراتب مجاز نیز متعدد است.

به او می گوئیم که اگر عام در ما بقی حجت نباشد باید تمام کتاب و سنت را کنار بگذاریم زیرا «ما من عام الا و قد خُصّ» و تمام عمومات قرآن و قواعد فقهی در سنت تخصیص خورده است و اگر عام مخصّص در باقی حجت نباشد یعنی باید تمامی این عام ها از حجّیت افتاده باشد. بنا بر این باید باب اجتهاد را بست و فقه را کنار گذاشت.

البته همان طور که گفتیم ما مبنای کلام فوق را قبول نداریم و مانند شیخ انصاری و محقق نائینی نیستیم که مبنا را قبول داشته باشند و بعد درصدد پاسخ از آن بر بیایند.

بحث اخلاقی:

به جای بحث اخلاقی نکته ای علمی را متذکر می شویم و آن اینکه در یکی از سایت ها نوشته شده بود که عقل بشری به جایی تنزل کرده است که به خدا حکم می کند که باید چنین کند و چنین نکند.

یعنی شما که به حسن و قبح عقلی معتقدید می گوئید که بر خدا جایز نیست که کودک معصوم را به جهنم ببرد و انسان معصومی و مطیعی مانند موسی علیه السلام را عقاب کند.

در پاسخ می گوئیم:

اولاً: خود خداوند در قرآن می فرماید: (أَفَنَجْعَلُ الْمُشْرِكِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (۱) از این قبیل آیات در قرآن فراوان است. یعنی عقل شما هم می گوید که مسلمان نباید مانند مجرم باشد. این همان آموزشی است که خداوند به ما داده است و ما طبق همین حکم خداوند می گوئیم که مسلمان و مجرم نزد خدا یکسان نیستند.

ص: ۳۶۹

ثانیا: ما هرگز به خدا حکم نمی کنیم بلکه از خلال صفات خدا و تدبیر در صفات او حکم را متوجه می شویم. مثلاً همه در هندسه ی مسطح خوانده ایم که سه زاویه ی مثلث مساوی با دو زاویه ی قائمه است. این یک نوع حکم است و آیا کسی می گوید که ما بر طبیعت که در اختیار ما نیست حکم می کنیم؟ این در واقع یک نوع کشف است نه حکم بر طبیعت. در ما نحن فیه نیز ما از صفات خدا که حکیم و عادل است متوجه می شویم که چنین احکامی وجود دارد یعنی بر او جایز نیست که انسان گنهکار را رها کند و انسانی بی گناه را عقاب کند. ما در واقع کشف می کنیم نه اینکه بر خداوند حکم کنیم.

حجیت عام در مخصص مجمل ۹۵/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت عام در مخصص مجمل

الفصل الرابع: فی حجیه العام بالمخصص المجمل (۱) (۲)

تفاوت این فصل که نتایج فقهی بسیاری دارد با فصل قبل در این است که در فصل قبل بحث در این بود که آیا تخصیص زائد وارد شده است یا نه و به اصطلاح، شک در اصل تخصیص بود یعنی تخصیصی به عام وارد شده است ولی نمی دانیم عام در ما بقی حجت است یا نه یعنی شک در تخصیص زائد است ولی در این بحث، اصل تخصیص مسلم است ولی سخن در این است که مفهوم مخصص بین اقل و اکثر مردد است و در نتیجه مخصص مجمل می باشد. مثلاً مولی گفته است: «اکرم العالم غیر الفاسق» و ما نمی دانیم «فاسق» در لغت عرب فقط به مرتکب کبیره گفته می شود که در نتیجه مرتکب صغیره تحت عام داخل باشد و یا اینکه «فاسق»، مرتکب صغیره را هم شامل می شود که در نتیجه صغیره در تحت عام داخل نباشد. بنا بر این شک در سعه یا ضیق مخصص است.

ص: ۳۷۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۰.

إذا علمت هذا فاعلم:

ان المسأله علی قسمین:

• اجمال مخصص گاه دائر بین اقل و اکثر است مانند «فاسق» در مثال مزبور که مردد است بین اقل که مرتکب کبیره است و اکثر که مرتکب کبیره و صغیره می باشد.

• گاه اجمال، دائر بین متباینین است مثلاً مولی گفته است: «اکرم العالم غیر زید» و ما نمی دانیم مراد او «زید بن عمرو» است یا «زید بن بکر».

ان صور المسأله اربعه (۱):

زیرا در هر یک از دو مورد فوق، مخصص یا متصل است یا منفصل. بنا بر این چهار صورت می شود.

۱. المخصص المتصل المردد بین الاقل و الاكثر: «اکرم العلماء غیر الفساق»

۲. المخصص المنفصل المردد بین الاقل و الاكثر: مولی در یک روز گفت: «اکرم العلماء» و شش ماه بعد گفت: «لا تکرّم العلماء الفساق»

۳. المخصص المتصل المردد بین الاقل و الاكثر: «اکرم العلماء غیر زید» و زید بین دو نفر مردد است.

۴. المخصص المنفصل الدائر بین المتباینین: مولی در یک روز می گوید: «اکرم العلماء» و شش ماه بعد می گوید: «لا تکرّم زیدا العالم»

اما القسم الاول (۲): اذا كان المخصص متصلا و دائرا بین الاقل و الاكثر: «اکرم العلماء غیر الفساق»

در اینجا سه مطلب قطعی است و شک در مطلب چهارم است:

۱. مسلما عام در عالم عادل حجت است.

۲. مسلما خاص هم در کبیره حجت است.

۳. مسلما خاص در صغیره حجت نیست زیرا از باب شک در موضوع و مصداق است و نمی دانیم صغیره فاسق هست یا نه.

ص: ۳۷۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۵.

۴. شك داریم عام در صغیره حجت است یا نه.

بحث در چهارمی می باشد.

فقول:

عام در این مورد حجت نیست زیرا اگر بخواهیم احتجاج کنیم ابتدا باید موضوع را احراز کنیم و موضوع مرکب از دو چیز است که عبارتند از: «عالم» و «غیر فاسق». هرچند عالم بودن محرز است ولی فاسق بودن مرتکب صغیره محرز نیست زیرا لغت «فاسق» برای ما مجمل است. بنا بر این موضوع محرز نیست. به همان دلیلی که خاص در صغیره حجت نیست به همان دلیل عام نیز در صغیره حجت نمی باشد.

و ان شئت قلت: مخصص متصل دو چیز را از بین می برد: هم ظهور عام را از بین می برد و هم حجیت عام را. بنا بر این نمی توان به عموم عام در صغیره احتجاج کرد. نتیجه اینکه عالمی که گناه صغیره می کند نه خاص در مورد او حجت است نه عام.

اما القسم الثانی: اذا كان المخصص منفصلا و دائرا بین الاقل و الاكثر: مولی در یک روز گفت: «اکرم العلماء» و شش ماه بعد گفت: «لا تکرّم العلماء الفساق»

خاص مسلما در صغیره حجت نیست زیرا تا موضوع را احراز نکنیم نمی توانیم در مورد آن حکم کنیم و انما الکلام در این است که آیا عام در مرتکب صغیره حجت است یا نه.

محقق خراسانی و استاد ما امام قدس سره قائل هستند که هرچند مخصص متصل، در مرتکب صغیره حجت نیست ولی در مخصص منفصل در مرتکب صغیره حجت است.

دلیل آنها این است که مخصص متصل هم ظهور عام را از بین می برد و هم حجیت را ولی وقتی مخصص، منفصل می شود نمی تواند ظهور عام را از بین ببرد و فقط حجیت عام را خدشه دار می کند. بنا بر این ظهور عام هم کبیره را شامل می شد و هم صغیره را و با دلیل منفصل، ظهور عام در کبیره از بین رفت ولی ظهور آن در صغیره همچنان باقی است.

ص: ۳۷۲

یلاحظ علیہ: باید تطابق ارادہ ی استعمالیہ با جدیہ را احراز کنیم. مسلماً ارادہ ی استعمالیہ در «اکرم العلماء» ہم کبیرہ را شامل است و ہم صغیرہ را. بعد مسلماً مرتکب کبیرہ از تحت عام خارج شدہ است و در آن تطابق دو ارادہ وجود ندارد ولی در مورد صغیرہ نمی توان گفت کہ آن دو ارادہ تطابق دارند زیرا این در جاری است کہ بتوانیم عنوان را احراز کنیم. عنوان ہرچند کلمہ ی «العلماء» است ولی بعد از آمدن مخصص، عنوان، مرکب از «عالم» و «غیر فاسق» می شود. در این موضوع کہ مرکب است ہرچند عالم بودن محرز است ولی دومی محرز نمی باشد و چون محرز نیست دیگر تطابق ارادہ ی استعمالیہ با جدیہ احراز نمی شود.

بہ عبارت دیگر: در مخصص متصل، موضوع ہم استعمالاً و ہم جذاً مرکب است ولی در منفصل، موضوع استعمالاً بسیط است ولی جذاً مرکب می باشد.

اشکال نشود کہ مخصص خودش در صغیرہ حجت نیست حال چگونہ می تواند جلوی حجیت عام را در صغیرہ بگیرد. زیرا می گوییم: این گونه نیست کہ اگر مخصص خودش در صغیرہ حجت نباشد نتواند عام را نیز از حجیت بیندازد زیرا خاص موجب می شود کہ موضوع در عام کہ بسیط بود، مرکب شود و در نتیجہ یک جزء از آن احراز نشود و نتوان حکم وجوب اکرام را در مورد آن جاری کرد.

حجیت عام بعد از مخصص مجمل و تمسک بہ عام در شبہات مصداقیہ ۹۵/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت عام بعد از مخصص مجمل و تمسک بہ عام در شبہات مصداقیہ

بحث در مورد مخصصی است کہ از نظر مفہوم مجمل (۱) (۲) باشد. این اجمال گاہ بہ صورت اقل و اکثر است و گاہ بہ صورت دوران امر بین المتباینین.

ص: ۳۷۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲- کفایہ الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۰.

اقل و اکثر را در جلسہ ی گذشتہ بحث کردیم و گفتیم کہ گاہ مخصص در اقل و اکثر، متصل است مانند: «اکرم العالم غیر الفاسق» در اینجا ہرچند معنای عالم را می دانیم ولی معنای فاسق را نمی دانیم و برای ما مشخص نیست کہ فاسق فقط بہ مرتکب کبیرہ اطلاق می شود یا بہ مرتکب کبیرہ و صغیرہ از این رو در مورد عالمی کہ مرتکب صغیرہ می شود نمی توان حکم بہ وجوب اکرام کرد و عام در مورد آن حجت نیست زیرا تمسک بہ حکم، فرع احراز موضوع است و تا موضوع احراز نشود نمی توان بہ حکم تمسک کرد. در ما نحن فیہ موضوع برای ما محرز نیست زیرا نمی دانیم مراد از فاسق چیست. بنا بر این دلیل اجتهادی در اینجا کوتاه است.

اما اگر مخصص مجمل، منفصل باشد مثلا- مولی در یک روز گفت: «اکرم العلماء» و چند ماه بعد گفت: «لا تکرّم العلماء الفساق». در مورد مرتکب صغیره، بحث است که آیا می توان به عام تمسک کرد یا نه.

محقق خراسانی و امام قدس سره قائل هستند که خاص در مورد آن حجت نیست چون موضوع را احراز نکرده ایم (زیرا محدوده ی معنای فساق و مفهوم آن را نمی دانیم) ولی عام در مورد آن حجت است زیرا حجّیت عام هرچند از بین رفته است ولی ظهور آن در عموم باقی است.

ما در مقابل گفتیم: عام نیز در مرتکب صغیره حجت نمی باشد زیرا خاص هرچند ظهور عام را از بین نبرده است ولی ظهور در جایی حجت است که از اراده ی جدیه کشف کند و ما نمی دانیم که در مورد مرتکب صغیره اراده ی جدیه وجود دارد یا نه. اگر فساق فقط مختص به مرتکب کبیره باشد، اراده ی جدیه هست ولی اگر اعم باشد اراده ی جدیه وجود ندارد. بنا بر این خاص، مزاحم حجّیت ظهور عام می شود هرچند مزاحم با ظهور عام نیست زیرا قبل از آمدن خاص، ظهور برای عام منعقد شده است.

آیت الله بروجردی می فرمود: لاین الخاص جعل العام حجه فی غیر عنوان الخاص یعنی فرد باید عالم باشد و فاسق نباشد و ما هرچند می دانیم فرد مزبور عالم است ولی نمی دانیم او که مرتکب صغیره است فاسق هم هست یا نه.

اما در مورد دوران امر بین المتباینین متصلا و منفصلا

گاه متصل است مانند: «اکرم العلماء غیر زید» و زید مردد بین دو نفر است و گاه مخصص را به شکل منفصل ذکر می کند.

در مخصص متصل، محقق خراسانی و امام قدس سره قائل هستند که عام از حجیت در مورد خاص می افتد و در مورد هر دو زید نمی توانیم به «اکرم العلماء» تمسک کنیم. زیرا تمسک به حکم، فرع احراز موضوع است و در ما نحن فیه نمی دانیم مراد، کدام زید است.

اما در مخصص منفصل مانند اینکه مولی ابتدا گفت: «اکرم العلماء» و شش ماه بعد گفت «لا- تکریم زیدا العالم». محقق خراسانی در اینجا قائل است که اجمال، حقیقتا به عام سرایت نمی کند زیرا ظهور از قبل برای عام محقق شده است ولی حکما سرایت می کند یعنی اجازه نمی دهد که به وجوب اکرام در مورد زید تمسک کنیم. لاین الخاص جعل العام حجه فی غیر عنوان الخاص. یعنی فرد هم باید عالم باشد و هم غیر زید و ما هرچند عالم بودن را احراز کرده ایم ولی غیر زید بودن را نتوانستیم احراز کنیم زیرا نمی دانیم مراد، کدام زید است.

خلاصه اینکه به نظر ما در هر چهار صورت یعنی دوران امر بین اقل و اکثر و متباینین در مخصص متصل و منفصل، نمی توان به عام تمسک کرد.

حال که دست ما از عام کوتاه شد باید به سراغ اصول عملیه رویم و می‌گوییم:

اگر اجمال از قبیل اقل و اکثر باشد در مورد مرتکب صغیره، برائت از وجوب اکرام را جاری می‌کنیم.

اگر اجمال از قبیل متباینین باشد در اینجا باید دید که «لا تکرم زیدا العالم» رفع وجوب کرده است یا ایجاد حرمت. اگر رفع وجوب کرده است هر دو زید را می‌توان اکرام کرد ولی اگر تحریم کرده باشد این از باب دوران امر بین المحذورین است و باید قائل به تخییر شد.

بقی هنا نکته: محقق خراسانی در مورد مخصص های لفظی بحث کرد که گاه متصل است و گاه منفصل و گاه از باب اقل و اکثر است و گاه از باب دوران امر بین المتباینین. ولی از مخصص لُبی بحث نکرده است. مخصص لُبی یا عقل است و یا اجماع که در آن لفظی وجود ندارد.

اما در مورد عقل می‌گوییم: عقل هرگز در مورد موضوع خودش شک نمی‌کند و در آن نه اجمال از قبیل اقل و اکثر است و نه از باب دوران امر بین المتباینین. در بحث استصحاب هم آمده است که احکام عقلیه قابل استصحاب نیست زیرا عقل اصلا شک نمی‌کند تا نوبت به استصحاب برسد.

اما اگر مخصص، اجماع باشد در آن گاه اجمال از قبیل اقل و اکثر و یا متباینین به میان می‌آید و هر آنچه در مخصص لفظی گفتیم در مورد آن نیز جاری است با این فرق که در اجماع، مخصص متصل معنا ندارد و همیشه منفصل است بنا بر این اگر معقد اجماع این باشد که فاسق را نباید اکرام کرد و یا زیرا را نباید اکرام نمود، همان بحث‌ها مطرح می‌شود.

تا حال دو مسأله را خواندیم و این مسأله ی سوم است. فرق اینها را باید کاملاً متوجه شویم.

بحث اول که در فصل سوم آمد در این بود که آیا عام مخصص در باقی بعد از تخصیص حجت است یا نه. مرجع شک در آن، شک در تخصیص زائد بود و گفتیم عام بعد از تخصیص در باقی حجت است.

بحث دوم که در فصل چهارم خواندیم در مخصص مجمل بود که آیا به عام سرایت می کند یا نه. در این مبحث، مخصص از لحاظ مفهوم مجمل بود و الا مصداق برای ما روشن بود در عین حال، اجمال مفهوم به مصداق نیز سرایت کرده بود.

اما بحث سوم که در این فصل می خوانیم در مورد این است که مولی گفته است «اکرم العلماء» و در جای دیگر گفته است «لا تکرّم العالم الفاسق» و ما هم مفهوم عالم را می دانیم و هم مفهوم فاسق را. ولی در اینجا در مصداق شک می کنیم و آن اینکه زیدی هست عالم ولی نمی دانیم فاسق هست یا نه.

این از باب شبهه ی مصداقيه ی مخصص است نه شبهه ی مصداقيه ی عام زیرا می دانیم زید، عالم است ولی نمی دانیم مخصص که فاسق است در مورد او وجود دارد یا نه.

قدماء گاه در این مورد به عام تمسک می کردند ولی متأخرین تمسک نمی کنند مگر مرحوم ملا علی نهانندی که عقیده داشت که در شبهه ی مصداقيه ی مخصص می توان به عام تمسک کرد. البته محقق خراسانی مخصص متصل را بحث نکرده است زیرا در آن، همه اتفاق دارند که نمی شود به عام تمسک کرد.

ص: ۳۷۷

دلیل قائلین به تمسک به عام عبارت است از اینکه: اللاحجه لا يزاحم الحججه (۱)

یعنی لا تکرم العالم الفاسق در خصوص زید که نمی دانیم فاسق است یا نه حجت نیست ولی عام، موضوعش که «عالم» است وسعت دارد و زید را شامل می شود. بنا بر این اللاحجه که مخصص است مزاحمتی برای حجت که عام است ایجاد نمی کند.

به عبارت دیگر، در خاص، موضوع احراز نشده است زیرا نمی دانیم زید فاسق است یا نه. ولی در عام، موضوع احراز شده است زیرا می دانیم، زید عالم است. بنا بر این وجوب اکرام او را می گیرد.

بعد قائلین به این قول عبارات مفصلی دارند و مثلاً می گویند: آنی که از تحت عام بیرون آمده است کسی است که فسقش معلوم باشد و ما بقی در تحت عام داخل می باشند.

یلاحظ علیه: موضوع عام به عنوان ظهور محرز شده است زیرا مخصص، منفصل است و قبل از آنکه مخصص بیاید، ظهور برای عام ایجاد شده است ولی موضوع عام به عنوان حجت، محرز نشده است. زیرا موضوع مرکب است از عالم و فاسق نبودن؛ عالم بودن آن محرز شده است ولی فاسق نبودن آن احراز نشده است.

بنا بر این مصداق عام ظهوراً محرز است ولی جدا محرز نیست.

ان شاء الله در جلسه ی دیگر این بحث را ادامه می دهیم.

تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص

بحث در مورد شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. گاه به اشتباه از آن به شبهه ی مصداقیه ی عام تعبیر می شود.

ص: ۳۷۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۰.

قدماء در شبهه ی مصداقیه ی مخصص به عام تمسک می کردند ولی متأخرین بجز مرحوم نهایندی به عام تمسک نمی کنند. البته در مخصص متصل جای بحث نیست.

اگر مولی بگوید: «اکرم العلماء» بعد از مدتی با فاصله بگوید: «لا تکرم الفساق من العلماء» و ما می دانیم زید عالم است از این رو شبهه ی مصداقیه ی عام در آن راه ندارد ولی بحث در این است که آیا فاسق است که از تحت عام خارج باشد و یا عادل است که داخل در تحت عام باشد. این از باب شبهه ی مصداقیه ی مخصص می باشد.

ادله ی کسانی که قائل هستند در شبهه ی مصداقیه ی خاص باید به عام مراجعه کرد.

دلیل اول: این دلیل را در جلسه ی گذشته بیان کردیم و آن اینکه: *اللاحجه لا یزاحم الحججه*. (۱) «لا تکرم الفاسق من العلماء» در مورد فردی که عالم است ولی فسقش محرز نیست حجت نمی باشد. وقتی خودش حجت نیست نمی تواند جلوی تمسک ما به عام را بگیرد.

در پاسخ گفتیم: مخصص هر چند ظهور عام را از بین نبرده است زیرا بحث در مخصص منفصل است ولی حجیت آن را از بین برده است یعنی موضوع عبارت است از عالمی که فاسق نباشد و ما هر چند عالم بودن آن را احراز کردیم ولی فاسق نبودن که جزء دیگر آن است را احراز نکردیم و چون موضوع منقح نشده است حکم اکرام بر او جاری نمی شود.

الدلیل الثانی (۲): محقق نهاوندی که از شاگردان شیخ انصاری است و در سال ۱۳۱۷ وفات یافته و در نجف از علماء برجسته بوده و از نظر رتبه بر محقق خراسانی تقدم دارد و کتابی به نام تشریح الاصول دارد.

ص: ۳۷۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۳.

«اکرم العلماء» مسلما در عالمی که عدالتش محرز است حجت می باشد. همچنین مسلما در عالمی که فسقش محرز می باشد حجت نیست. ولی در مورد عالمی که مشکوک الفسق و العداله می باشد تحت عام باقی بود، و اطلاق احوالی عام آن را شامل می شد. به این معنا که اکرم العلماء سه حالت را در بر می گیرد: سواء كان معلوم العداله، او معلوم الفسق او مشکوک الفسق و العداله. در میان این سه، دومین حالت توسط مخصص خارج شده است ولی اولی و سومی تحت اطلاق احوالی عام داخل است.

اطلاق احوالی در مقابل اطلاق افرادی است. اطلاق افرادی مانند زید، عمرو، بکر و مانند آن می باشد ولی اطلاقی که مرحوم نهایندی از آن سخن می گوید، اطلاق احوالی است.

یلاحظ علیه: (۱)

اولا: در اینجا نباید از عموم احوالی سخن گفت بلکه باید از اطلاق احوالی تعبیر کرد. در اینجا نباید از کلمه ی عموم استفاده کرد زیرا عموم در جایی است که دلالت لفظی وجود داشته باشد و حال آنکه در ما نحن فیه لفظی در کار نیست و دلالت عام بر آن سه حالت به اطلاق است نه لفظ. یعنی چون مولی سکوت کرده است هر سه حالت در تحت آن داخل است و مخصص فقط دومی را از تحت عام خارج کرد.

ثانیا (۲): حتی تعبیر به اطلاق احوالی نیز در اینجا صحیح نیست زیرا در دروس گذشته گفتیم اطلاق یعنی: ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع. اطلاق بدلی و شمولی معنا ندارد و باید شمول و بدل را از سایر دلیل ها استفاده کرد. بنا بر این در «اعتق رقبه» تنها چیزی که استفاده می شود این است که «رقبه» تمام الموضوع است و بس و اما اینکه اطلاق آن بدلی است از اینجا استفاده می شود که طبیعت، با مصداق واحد نیز موجود می شود. همچنین در «احل الله البیع» شمول از این استفاده می شود که مولی در مقام قانون گزاری است و نباید مجمل صحبت کند تا مخاطب سرگردان نشود.

ص: ۳۸۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۴.

ثالثاً: (۱) (این اشکال مهم است): اطلاق احوالی تابع اطلاق افرادی است. یعنی اول باید فرد را احراز کنیم و بعد حالات مختلف آن را تحت اطلاق بدانیم. در ما نحن فیه نیز اول باید احراز کنیم که زید داخل در عام است و بعد به اطلاق احوالی آن تمسک کرد. این در حالی است که وقتی مخصص آمده است، دخول زید در تحت عام مشکوک شده است در نتیجه نمی توان به اطلاق احوالی آن تمسک کرد.

رابعاً: تا به حال نشنیده ایم که یک دلیل هم حکم اولی را بیان کند و هم حکم ثانوی را. مرحوم نهانندی در بیان خود گویا قائل است که «اکرم العلماء» هم کسی که واقعا عالم عادل است را شامل می شود و هم حکم ثانوی را که مشکوک العداله و الفسق است. (شک و علم از شرایط حکم ثانوی (حکم ظاهری) است.)

الدلیل الثالث (۲): تمسک به استصحاب به این بیان که سابقاً که مولی گفت «اکرم العلماء» زید قطعاً تحت آن داخل بود و بعد از شش ماه که گفت: «لا تکرم الفساق من العلماء» شک برای ما حاصل شد که آیا زید از تحت آن عام بیرون رفته است یا نه. در اینجا بودن زید تحت عام را استصحاب می کنیم. این از باب استصحاب حکم عام در مورد فرض مشکوک است.

یلاحظ علیه (۳):

اولاً: بحث ما در دلیل اجتهادی است نه در اصول عملیه.

ص: ۳۸۱

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۴.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۴.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۵.

ثانیا: مستدل بین استصحاب و قاعده ی یقین فرق نگذاشته است. ما نحن فیه از قبیل قاعده ی یقین است نه استصحاب.

فرق بین استصحاب و قاعده ی یقین در این است که مثلا زید روز جمعه عادل بود و شنبه شک دارم که آیا عدالت او در روز شنبه باقی است یا نه مثلا کلامی گفت که بوی غیبت می داد. در اینجا عدالت او را استصحاب می کنیم. در این مورد عدالت زید در روز جمعه همچنان مورد یقین است.

اما اگر یقین داشتیم که زید روز جمعه عادل است و در روز شنبه شک کردم که آیا در روز جمعه زید واقعا عادل بوده است یا نه. این از باب قاعده ی یقین است که گاه از آن به شک ساری تعبیر می کنند یعنی شک به قبل سرایت می کند.

ما نحن فیه از باب قاعده ی یقین است زیرا ابتدا یقین داشتیم که زید تحت عام داخل است. بعد از ورود مخصص شک پیدا می کنم که آیا زید از ابتدا داخل بوده است یا نه.

به عبارت دیگر اگر مولی به شکل متصل مخصص را ذکر می کرد شک نبود که زید داخل در عام نیست و حال که مخصص به شکل منفصل است نیز احتمال می دهم که زید از اول داخل نبوده باشد.

اضافه می کنیم که قاعده ی یقین حجت نیست.

الدلیل الرابع (۱): قاعده ی مقتضی و مانع

در مبحث استصحاب سه قاعده ی مشابه هم وجود دارد که عبارتند از: استصحاب، قاعده ی یقین و قاعده ی مقتضی و مانع.

ص: ۳۸۲

پایه گذار قاعده ی مقتضی و مانع شیخ محمد هادی تهرانی است و او استصحاب را بر این قاعده تطبیق داده است. مثلا من تیری را انداختم تا انسانی را بکشم. هدف من درست بود و اگر مانعی وجود نداشته باشد حتما او از بین رفته است. در اینجا مقتضی وجود دارد و شک در وجود مانع است و اصل عدم مانع می باشد. (البته در مبحث استصحاب خواهیم گفت که این قاعده حجیت ندارد)

به هر حال، مستدل در ما نحن فیه به قاعده ی مقتضی و مانع تمسک کرده است به این گونه که می گوید: مقتضی برای اکرام زید وجود دارد زیرا او عالم است و علم او مقتضی این است که اکرام شود. از آن سو نمی دانیم فسق که مانع است در او هست یا نه و در آن اصل عدم را جاری می کنیم.

یلاحظ علیه (۱):

اولا: قاعده ی مقتضی و مانع حجت نیست.

ثانیا: این گونه نیست که همیشه لسان مخصص به شکل مانع باشد. مثلا گاه مولی ابتدا می گوید: «اکرم العالم» و بعد از مدتی اضافه می کند: «احب ان تکرمو العدول من العلماء» بنا بر این در خاص، جزء مقتضی بیان شده است.

تم الکلام فی ادله الخصم و با بطلان ادله ی او دیگر لازم نیست برای نظر خود دلیل اقامه کنیم و با بطلان این ادله، نظر ما خود به خود ثابت می شود.

محقق خراسانی (۲) در اینجا در صدد این است که بین مخصص منفصل لفظی و مخصص منفصل لبی فرق بگذارد و آن اینکه مخصص لفظی، مانع است ولی مخصص لبی بر دو قسم است و گاه مانع است و گاه مانع نیست. مراد محقق خراسانی از مخصص لبی حکم عقل است. مثلا مولی می گوید: «اکرم جیرانی» و عقل می گوید که همسایه هایی که دشمن خونی مولی هستند یقینا از تحت اکرام خارج هستند.

ص: ۳۸۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۰۶.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را شرح می دهیم و لغزشی که ایشان مرتکب شده است را توضیح می دهیم.

تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص

به این نتیجه رسیدیم که اگر عامی باشد و مخصصی نیز باشد که از لحاظ مفهوم مشخص باشد ولی از لحاظ مصداق مبهم، این شک به عام نیز سرایت می کند. مثلاً مولی ابتدا گفته است «اکرم العلماء» بعد خاص را ذکر کرده که عبارت است از «لا تکرّم الفساق من العلماء» و ما در مورد زید هرچند می دانیم عالم است ولی نمی دانیم عادل است یا فاسق. در اینجا نه به خاص می توان تمسک کرد زیرا فاسق بودن زید مشخص نیست و نه به عام می توان تمسک کرد زیرا موضوع عام مرکب است از عالم بودن و فاسق نبودن و هرچند عالم بودن در آن محرز است ولی فاسق نبودنش مشخص نیست.

تفصیل ثلاثه:

التفصیل الاول للمحقق الخراسانی

محقق خراسانی در خصوص مخصص لّبی سعی دارد تفصیلی قائل شود که در جایی بتوانیم به عام تمسک کنیم و در بعضی موارد نتوانیم.

• گاه مخصص لّبی به گونه ای واضح است که مولی می تواند فقط عام را بگوید و از خاص سخنی نگوید و به عقل عبد اعتماد کند. مثلاً می گوید: «اکرم جیرانی» و بعضی از همسایه ها ظالم هستند در اینجا مولی به عقل عبد تکیه می کند که او خودش می فهمد که آن همسایه های ظالم را نباید اکرام کند.

• ولی گاه مخصص هایی هستند که خیلی واضح نیستند و عقد عبد هرچند ممکن است آنها را درک کند ولی مولی نمی تواند به عقل او اعتماد کند. مثلاً مولی گفته است: «اکرم جیرانی» ولی همسایه هایی هستند که ظالم نیستند ولی فقط با مولی رابطه ی خوبی ندارند.

ص: ۳۸۴

اگر مورد اول باشد، مخصص لّبی مانند مخصص لفظی است. بنا بر این اگر شک کنیم که همسایه ای ظالم است یا نه، نه به مخصص می توانیم رجوع کنیم و نه به عام. (به همان دلیلی که در بالا ذکر کردیم).

اما در مورد دوم، محقق خراسانی یک مدعا دارد و دو دلیل. مدعای او این است که در چنین مواردی اگر عبد شک کند که آیا همسایه ی مزبور را باید اکرام کند یا نه، باید به عام تمسک کند و او را اکرام کند زیرا:

اولا: فرق است بین مخصص لفظی و بین مخصص لبی قسم دوم. در مخصص لفظی دو حجت وجود دارد که عبارتند از: «اکرم العلماء» و «لا- تکریم العالم الفاسق» ولی در ما نحن فیه که مخصص لبی است فقط یک حجت وجود دارد که همان «اکرم العلماء» است و دومی حکم عقل می باشد.

ثانیا: اصولا می توانیم با تمسک به عموم عام، حال فردی که مشکوک است را احراز کنیم. مثلا در زیارت عاشورا آمده است: اللهم العن بنی امیه قاطبه و در میان آنها گاه مؤمنی مانند سعید بن عاص وجود دارد. حال به یکی از افراد بنی امیه برخورد کردیم و نمی دانیم جزء مؤمنین است یا نه. در اینجا می توان به عام تمسک کرد و وضع آن فرد را مشخص کرد و او را نیز لعن کرد زیرا اگر به عام تمسک نکنیم لازمه ی آن تخصیص زائد است و اصل، عدم تخصیص می باشد.

یلاحظ علیه: اما در مورد دلیل اول ایشان می گوییم: همان گونه که در مخصص لفظی دو حجت وجود دارد در مخصص لبی هم دو حجت وجود دارد زیرا عقل انسان نبی و حجت باطن انسان می باشد. اساتید ما که به این بخش از کفایه می رسیدند همه با محقق خراسانی مخالفت می کردند.

اما در مورد دلیل دوم ایشان می‌گوییم: محقق خراسانی گفت که اگر فرد مشکوک از بنی امیه را لعن نکنیم تخصیص زائد لازم می‌آید بنا بر این باید به عام تمسک کنیم و حال فرد را احراز کنیم.

نقول: بین تخصیص منوع و تخصیص افرادی فرق است. توضیح اینکه مخصص گاه منوع است. مثلاً می‌گوید: لعن الله بنی امیه قاطبه الا المؤمن منهم. ولی گاه مخصص، فرد فرد را بیرون می‌کند هرچند آنها تحت یک نوع که مؤمن است می‌باشند.

در مورد اول نمی‌توان به عام تمسک کرد و دلیل آن همان چیزی است که در مخصص لفظی گفتیم و آن اینکه موضوع مرکب است از دو چیز: بنی امیه بودن و غیر مؤمن بودن. بنا بر این در مورد فرد مشکوک هرچند بنی امیه بودن آن محرز است ولی غیر مؤمن بودن آن محرز نیست بنا بر این موضوع که مرکب است احراز نشده است.

ولی اگر مخصص، افرادی باشد مثلاً- مولی از بنی امیه ده نفر را نام برده و آنها را از تحت لعن بیرون برده است. این ده نفر هرچند مؤمن هستند ولی میزان نوع مؤمن بودن نیست بلکه میزان، افراد است. در اینجا حق با محقق خراسانی است و اگر فرد مشکوک را تحت عام قرار ندهیم مسلّتم تخصیص زائد است. بنا بر این محقق خراسانی باید مخصص لثبی منوع و غیر منوع فرق بگذارد. زیرا مخصص منوع یکی بیشتر نیست و تخصیص زائد لازم نمی‌آید ولی در غیر منوع تخصیص زائد لازم می‌آید.

با این حال می‌گوییم: در شریعت ما فقط قسم اول وجود دارد و تمامی مخصص‌ها منوع هستند و قسم دوم صرف تصور است.

التفصیل الثانی: شیخ انصاری می فرماید: گاه خروج افراد، تابع ملاک است مثلاً مولی می گوید: **يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا (۱)** و بعد دلیل خاص بگوید: **(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (۲)** یعنی عدالت نیز شرط است. بنا بر این در جایی که راوی حدیثی آورده و نمی دانیم که او عادل هست یا نه در اینجا نمی توان به عموم عام تمسک کرد.

ولی اگر مخصص ما از این قبیل نباشد بلکه افراد، تک تک خارج شده باشند، می توان در مورد مشکوک به عموم عام تمسک کرد زیرا اگر به عموم عام تمسک نکنیم، تخصیص زائد لازم می آید.

یلاحظ علیہ: همان جوابی که از محقق خراسانی دادیم در اینجا نیز مطرح می شود و حتی می توان گفت که محقق خراسانی ادعای خود را از شیخ گرفته است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به تفصیل محقق نائینی و سپس تفصیل خودمان خواهیم پرداخت.

تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. محقق خراسانی از شیخ انصاری الهام گرفته است و قائل است که در مخصص لپی در یک جا می توان به عام تمسک کرد و حال فرد مشکوک را احراز کرد. و آن این که اگر مخصص، منوع است یعنی در مقام بیان نوع می باشد نمی توان به عموم عام تمسک کرد. مثلاً مولی گفت: «اکرم العلماء» و بعد اضافه کرد: «لا تکرّم الفساق من العلماء» در اینجا موضوع اکرام، علماء غیر فاسق می باشند. در اینجا یک مخصص بیشتر نیست چه ده نفر از تحت عام بیرون روند و چه یک نفر. در اینجا، هم باید عالم بودن احراز شود و هم غیر فاسق بودن و موضوع عام، مرکب از این دو می باشد. بنا بر این در فرد مشکوک چون غیر فاسق بودن احراز نشده است نمی توان به عام تمسک کرد.

ص: ۳۸۷

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- حجرات/سوره ۴۹، آیه ۶.

اما اگر مخصص، منوع نباشد بلکه فرد فرد را بیرون کرده باشد، هر چند این افراد تحت یک عنوان و یک جامع هستند ولی آن جامع مخصص نیست و خود افراد، مخصص هستند. در این صورت در موقع شک می توان به عام تمسک کرد زیرا اگر عام، این مورد را شامل نشود لازمه ی آن تخصیص زائد است.

این نکته در کفایه نیز وارد شده است و آن اینکه «لعن الله بنی امیه قاطبه» از قبیل قسم دوم است که افرادی مانند سعید بن

عاص از آن خارج شده است بنا بر این در مورد دیگر اگر شک کنیم از باب تخصیص زائد می باشد.

ما در پاسخ گفتیم که کلام شیخ و محقق خراسانی صحیح است ولی در فقه چیزی که از قبیل تخصیص افرادی باشد نداریم و تمامی مخصص ها از باب مخصص منوع می باشد.

تفصیل للمحقق النائینی: گاه عنوان مخصص را می توان در عام اخذ کرد مثلا امام صادق علیه السلام می فرماید: *يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا (۱)* و در روایت دیگر آمده است که «صدق العادل» یعنی عدالت نیز شرط است. حال فردی از امام علیه السلام روایتی آورده است که نمی دانیم عادل است یا نه. به روایت چنین کسی نمی توان اعتماد کرد زیرا یکی از اجزاء که روایت احادیث است احراز شده است ولی جزء دیگر که عادل است احراز نشده است.

اما اگر ضد عنوان مخصص را نتوانیم در عام اخذ کنیم در آنجا می توانیم به عام تمسک کنیم. مثلا در لعن الله بنی امیه قاطبه ناچاریم یک قید به نام «غیر المؤمن» بزنیم. در اینجا مخصص همان «مؤمن» است که ضد آن «غیر المؤمن» می باشد. «غیر المؤمن» را نمی توانیم در عام اخذ کنیم زیرا لباس لعنت بر قامت غیر مؤمن دوخته شده است و گفتن «غیر المؤمن» نوعی توهین به مؤمن محسوب می شود یا از باب توضیح واضحات است. در اینجا عموم عام تخصیص نمی خورد و نمی توان با «غیر المؤمن» مخصص را منوع کرد. بنا بر این حکم، عام می شود. از این رو، در فردی که می دانیم از بنی امیه است ولی شک داریم مؤمن است یا نه می توانیم به عموم عام تمسک کرد و او را لعن کرد. و اگر تمسک نکنیم، تخصیص زائد لازم می آید.

ص: ۳۸۸

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

یلاحظ علیہ: ما در دوره های قبلی به فرمایش ایشان چند اشکال وارد می کردیم ولی در اینجا به یک اشکال بسنده می کنیم و آن اینکه ما هرگز نشنیده ایم که حکم، اعم باشد ولی ملاکش اخص باشد. ملاک لعنت غیر مؤمن است چگونه حکم، اعم است و هم مؤمن و هم غیر مؤمن را شامل می شود. اگر ملاک اخص است حکم هم حول همان محور می گردد. بنا بر این موضوع عبارت است از اللهم العن بنی امیه غیر المؤمن بنا بر این در مورد فرد مشکوک نمی توان او را لعنت کرد. یعنی نمی توان به عموم عام تمسک کرد.

در اینجا تفصیل دیگری وجود دارد و آن اینکه ما معتقدیم که در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توان به عموم عام تمسک کرد زیرا همه ی مخصص ها منوع هستند و موجب می شوند که موضوع عام مرکب شود و ما یک جزء را احراز می کنیم ولی جزء دیگر را احراز نمی کنیم.

با این حال یک مورد را استثناء می کنیم: اگر اصل اولیه در موضوع، فساد و یا حرمت باشد به گونه ای که تخصیص در آن بسیار نادر باشد در این موارد در شبهه ی مصداقیه ی مخصص به عام تمسک می کنیم.

فروعات و تطبیقات:

الفرع الاول: طبع اولی در نگاه به زن حرمت است همان گونه که خداوند می فرماید: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) (۱) از این حکم محارم استثناء شده است. حال زنی است که نمی دانیم جزء محارم هست یا نه. طبق قاعده نمی توان به عموم حرمت نظر تمسک کرد زیرا یک جزء که زن است محرز است ولی جزء دیگر که جزء محارم بودن باشد محرز نیست ولی از آنجا که اصل در زن حرمت است نباید به او نگاه کرد.

ص: ۳۸۹

الفرع الثانی: خداوند نسبت به نساء می فرماید: (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ) (۱) حال اگر مردی وارد خانه شود و زنی هم زیور آلات داشته باشد و زن نداند که مرد مزبور محرم اوست یا نه. هر چند طبق قاعده نمی تواند به عموم نهی تمسک کند ولی در این مورد، باید خود را بپوشاند زیرا اصل در این موارد حرمت است.

الفرع الثالث: اصل اولی در وقف، حرمت بیع است مگر اینکه به فساد منجر شود. حال کسی است که می خواهد وقف را بفروشد در اینجا احد القیدین که وقف است محرز است ولی قید دیگر که مجوز فروش وقف است برای ما محرز نیست در اینجا هر چند نمی توان به عموم عام تمسک کرد و در نتیجه باید بتوان آن را خرید ولی می گوئیم که چون اصل در وقف حرمت بیع است و تخصیص آن کم است نمی توان آن مال را خرید.

الفرع الرابع: اگر کسی مال یتیم را می فروشد در اینجا فروش مال یتیم حرام است مگر اینکه غبطه داشته باشد. در اینجا نباید به عموم عام تمسک کرد و در نتیجه باید بتوان مال را خرید. ولی چون اصل در مال یتیم عدم جواز فروش است نمی توان آن را خرید.

الفرع الخامس: اصل در لحوم حرمت است الا اینکه تذکیه شده باشد. حال ما در بیابان لحمی را می بینیم و نمی دانیم مذکی هست یا نه. در اینجا هر چند به عموم عام نمی توان تمسک کرد و در نتیجه می توان لحم مزبور را مصرف کرد ولی چون اصل در لحوم عدم تذکیه است در اینجا نباید آن لحم را مصرف نمود.

ص: ۳۹۰

الفرع السادس: اصل در لحوم دریایی حرمت است مگر اینکه ماهی ای باشد که دارای فلس باشد. حالی ماهی ای هست که نمی دانیم فلس دارد یا نه. در اینجا نیز هرچند نمی توان به عام تمسک کرد ولی در اینجا نمی توان از ماهی مزبور استفاده کرد.

در همه ی این موارد هرچند مخصص را احراز نکرده ایم ولی باید به عموم عام عمل کنیم.

بحث اخلاقی:

کاری که حضرت زهراء سلام الله علیها بعد از وفات پیغمبر اکرم (ص) برای اسلام و تشیع کرد این بود که اولاً خطبه ای از خود به یادگار گذاشت. توحیدی که در این خطبه است با توحیدی که در نهج البلاغه است هماهنگ می باشد. این در حالی است که حضرت زهرا امی است و نزد کسی درس نخوانده است. علم او علم طبیعی و تعلیمی نیست.

ثانیا: حضرت تشیع را تثبیت کرد زیرا بعد از جریان سقیفه، کم کم نصّ پیامبر به جانشینی امیر مؤمنان علیه السلام فراموش می شد و این نص که امام باید از جانب خدا و پیامبر معرفی شود کمرنگ می شد. از آن سو رسول خدا (ص) فرموده بود: من مات و لم یکن فی عنقه بیعه امام فقد مات میتة جاهلیة. حضرت زهرا سلام الله علیها تا روز شهادت با آن دو نفر بیعت نکرد، بخاری در غزوه ی خیبر نقل می کند که حضرت زهرا سلام الله علیها ماتت و هی واجده (بر آن دو نفر)

حضرت زهرا نمی تواند مصداق مرگ جاهلی باشد بنا بر این باید گفت که عمل او صحیح بوده است و در نتیجه آن دو نفر امام بر حق نبودند.

ص: ۳۹۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مصداقیه ی مخصص

بحث در شبهه ی مصداقیه ی مخصص (۱) (۲) است یعنی مولی می گوید: «اکرم العلماء العدول» بعد در مورد زید هر چند می دانیم عالم است ولی شک داریم عادل نیز هست یا نه. در این صورت نه می توان به مخصص تمسک کرد و نه به عام. زیرا موضوع مرکب از دو چیز است که عبارتند از: عالم و عادل و هر چند یک جزء احراز شده است ولی جزء دیگر احراز نشده است.

محقق خراسانی در صدد است که در موارد شبهه با یک اصل موضوعی (۳) وضع فرد را مشخص کند که آیا تحت عام هست یا نه.

توضیح اینکه: اگر فرد، حالت سابقه دارد و در سابق عادل بوده است حتما به عام تمسک می کنیم و اگر حالت سابقه ی او فسق است شکی نیست که به عام تمسک نمی کنیم. بنا بر این اگر حالت سابقه داشته باشد مشکل کاملا قابل حل شدن است. بحث در جایی است که حالت سابقه روشن نباشد؛ در این صورت ما چهار (۴) نوع قضیه داریم:

۱. گاه مخصص متصل است مانند: «اکرم العلماء العدول»

۲. گاه مخصص متصل و معدوله است مانند: «اکرم العلماء غیر الفساق»

۳. گاه مخصص از باب استثناء است مانند: «اکرم العلماء الا الفساق»

۴. گاه مخصص منفصل است مانند: «اکرم العلماء» و شش ماه بعد می گوید: «لا تکرّم الفساق»

ص: ۳۹۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۴.

در اولی و دومی هیچ راه چاره ای وجود ندارد زیرا خاص، موجب شده است که عام تنويع (۱) شود یعنی دو نوع شود. در نتیجه «عالم عادل» و «عالم غیر عادل» به دست آمده است.

در دومی هم عام تنويع شده است به «عالم فاسق» و «عالم غیر فاسق». در اینجا استصحاب عدم فسق ثابت نمی کند که فرد

عادل است. زیرا اگر کسی فاسق نیست لازمه ی عقلی آن عادل بودن است و این اصل مثبت است و حجت نیست. هکذا استصحاب عدالت ثابت نمی کند که او غیر فاسق است.

به بیان دیگر، استصحاب امر عدمی، امر وجودی که ملازم آن است را ثابت نمی کند.

مثلا استصحاب عدم حرکت، سکون را ثابت نمی کند. هرچند سکون ملازم با عدم حرکت است ولی از طریق استصحاب نمی توان آن را ثابت کرد. بنا بر این اگر نذر کنم که اگر آسیاب ساکن باشد، یک درهم در راه خدا بدهم، با استصحاب عدم حرکت، نمی توان سکون را ثابت کرد در نتیجه صدقه دادن بر من واجب نیست.

اما نسبت به سومی و چهارمی می توان امر عدمی را استصحاب کنیم و وضع زید را محرز کنیم. زیرا در سومی سخن از «الا الفساق» است و این موجب تنويع عام نمی شود بلکه استثناء فقط عده از را از تحت عام خارج کرده است بر خلاف اولی و دومی که عام را قید می زند ولی قسم سوم، بدون اینکه عام را قید بزند و یا دو قسمت کند فقط عده ای را بیرون (۲) می کند. به گفته ی آقا ضیاء عراقی، استثناء مانند این است که عده ای از علماء از دنیا بروند که اگر از میان صد عالم، ده نفر از دنیا بروند، عام مقید نمی شود و تغییر نمی کند. بنا بر این در بخش سوم، موضوع قبل از استثناء و بعد از استثناء همان عالم بودن است و بس. بنا بر این با استصحاب عدم فسق در دومی مشکل حل می شود زیرا «علم» را با وجدان احراز کردیم و «عدم فسق» را با استصحاب ثابت می کند و در نتیجه موضوع برای اکرام تکمیل می شود.

ص: ۳۹۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۵.

اما در چهارمی نیز واضح است که وقتی مولی «اکرم العلماء» را می گوید: ظهور برای عام در عموم منعقد می شود و در عام نیز حجت است و بعد خاص، عده ای را از تحت عام خارج می کند بدون اینکه عام را تنويع و مقيد کند.

بعد محقق خراسانی بر اساس این مبني يك مسأله ی فقهی (۱) (۲) را حل کرده است. مثلاً زنی است که پنجاه سال سن دارد ولی همچنان خون می بیند. مسأله این است که خون، تا پنجاه سالگی حیض است و بعد از آن اگر زن، قرشیه یا از قبیلہ ی نبطیه باشد تا شصت سالگی حیض است و الا از پنجاه به بالا استصحابه می باشد. حال زنی هست که نمی دانیم قرشی هست یا نه و خون هم می بیند. اگر قرشی باشد خون او حیض است و الا مستحاضه.

عنوان روایت عبارت است از: «المراه تری الدم الی خمسین الا القرشیه» (۳) بنا بر این از قبیل مثال قسم سوم است. که پنجاه ساله بودنش را از طریق وجدان و قرشیه نبودنش نیز به استصحاب ثابت می شود. بنا بر این اگر ما بین پنجاه سال و شصت سال خون ببیند، باید آن را استصحاب حساب کند.

مخفی نماند که استصحاب مزبور، استصحاب عدم ازلی است. یعنی روزی بود که از آن زن خبری نبود یعنی هنوز خلق نشده است و نه وجودی داشت و نه صفتی. بعد یقین پیدا کردیم که عدم اول، منقلب به وجود شده است یعنی فرد متولد شده است. حالت نمی دانیم صفت او هم منقلب به وجود شده است یا نه که می گوییم: اصل عدم قرشیه بودن است یعنی آن عدم، باقی است.

ص: ۳۹۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۵، ابواب الحیض، باب ۳۱، شماره ۲۲۹۵، ح ۲، ط آل البیت.

ان شئت قلت: قرشیت، از آثار وجود است و شیء تا موجود نباشد قرشی نیست. بنا بر این این زن که معدوم بود دو عدم داشت، یکی عدم الوجود و دومی عدم الوصف. یکی از این اعدام از بین رفت و زن، موجود شد و نمی دانیم دومی که وصف اوست آن هم موجود شد یا نه که همان عدم را استصحاب می کنیم.

یلاحظ علیه: در مثالی که ایشان در مورد مرأه می زند سه (۱) جور قابل تصور است:

۱. المرأه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین (موجه ی معدوله)

در این قسم، استصحاب عدم قرشیت، موضوع که «غیر القرشیه» است را ثابت نمی کند. زیرا استصحاب عدمی، نمی تواند امر وجودی را ثابت کند. در اینجا موضوع مرکب است از مرأه بودن و غیر قرشی بودن. که دومی را نمی توان با استصحاب عدم قرشی بودن ثابت کرد.

۲. المرأه هی اذا لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین (موجه ی سالبه الموضوع)

قضیه ی فوق موجه است زیرا «هی» قبل از «لم تکن» آمده است. در اینجا نیز موضوع مانند قبلی مرکب است و با استصحاب عدم ازلی نمی توان امر وجودی را ثابت کرد. هرچند آن امر وجودی ملازم با امر عدمی باشد.

۳. المرأه تری الدم الی خمسین الا القرشیه (به شکل استثناء)

در این شق، فرمایش محقق خراسانی صحیح است زیرا موضوع عام تنويع نمی شود و در بساطت خود باقی است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد اشکالات دیگری که به کلام محقق خراسانی بار است را مطرح می کنیم.

ص: ۳۹۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مصداقيه ی مخصص

بحثی که دیروز شروع کرده ایم بحث عمیقی است و باید با آمادگی قبلی سر جلسه ی درس حاضر شد و آن مسأله ی استصحاب عدم ازلی است که آیت الله خوئی آن را احیاء کرده است.

بحث در این است که در شبهه ی مصداقيه ی مخصص (۱) (۲) ، می توان به عام تمسک کرد یا نه.

محقق خراسانی قائل است که اگر مخصص متصل باشد مانند: «اکرم العلماء العدول» و یا «اکرم العلماء غیر الفاسق» چون مخصص معنون (۳) است استصحاب در آن جاری نیست. چون خاص موجب می شود که موضوع برای حکم مرکب باشد از عالم بودن و عادل بودن (و یا فاسق نبودن) در این صورت یکی از دو جزء که عالم بودن است محرز است ولی چون جزء دیگر محرز نیست نمی توان به عام تمسک کرد.

اما اگر به صورت استثناء یا به صورت منفصله باشد استصحاب در آن جاری است. مانند: «اکرم العالم غیر الفاسق» و یا اگر منفصله باشد می توان در شبهه ی مصداقيه ی مخصص به عام مراجعه کرد، زیرا استثناء به عام عنوان نمی دهد یعنی آن را معنون به صورت عالم بودن و غیر فاسق بودن نمی کند. استثناء فقط عده ای را خارج (۴) می کند و بس. همچنین است در مخصص منفصل که قبل از آمدن مخصص، موضوع برای عام محقق شده است و در سابق گفتیم که مخصص منفصل به ظهور عام ضربه نمی زند.

ص: ۳۹۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۵.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۵.

بعد یک مسأله ی فقهیه (۱) (۲) که در مورد خون دیدن مرأه است را بر آن مترتب کرده است و آن اینکه در روایت آمده است: المرأه تری الدم الی خمسین الا القرشیه (۳). که این از باب استثناء است و موضوع مرأه است و «الا» فقط قرشیه را اخراج کرده است و موجب معنون شدن عام نمی شود. بنا بر این موضوع که مرأه بودن است بالوجدان محرز است و عنوان خاص که عدم قرشیه بودن است را با استصحاب عدم ازلی ثابت می کنیم. یعنی زمانی بود که مرأه نبود و در نتیجه قرشی بودن هم نبود. بعد یکی از آن عدم ها از بین رفته است و مرأه موجود شده است شک داریم که وصف او هم موجود شده است یا نه که آن را با استصحاب عدم ازلی کنار می زنیم.

ما به این نظریه پنج اشکال داریم:

الاشکال الاول:

موضوع در «المرأه ترى الدم الى خمسين الا قرشيه» چیست؟ سه (۴) احتمال وجود دارد.

۱. المرأه غير القرشيه ترى الدم الى خمسين (موجه ی معدوله)

۲. المرأه هي التي لم تكن قرشيه ترى الدم الى خمسين (موجه ی سالبه المحمول)

۳. اذا لم تكن المرأه قرشيه ترى الدم الى خمسين (به شكل سالبه ی محصله)

زنی که از پنجاه گذشته و هنوز خون می بیند در اولی و دومی حالت سابقه ندارد.

ص: ۳۹۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۶.

۲- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۵، ابواب الحيض، باب ۳۱، شماره ۲۲۹۵، ح ۲، ط آل البيت.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۷.

همچنین اگر در آن استصحاب عدم ازلی را جاری کنیم، اصل مثبت می باشد با آن که استصحاب عدم است، وجود ثابت نمی شود.

بنا بر این ناچاریم که بگوییم موضوع برای «تری الدم» سومی است.

الاشکال الثانی: قسم سوم نیز نمی تواند موضوع باشد. زیرا در تهذیب المنطق آمده است: لابد (۱) فی الموجه من وجود الموضوع حقیقه فخارجیه او مقدره فحقیقه او ذهنه فذهنیه. یعنی قضیه ی موجهه، احتیاج به موضوع دارد و این موضوع یا خارجیه است مانند: «نهب من فی العسکر و قتل من فی الدار»، یا حقیقه باشد مانند: «المستطیع یجب علیه الحج» و یا ذهنیه باشد مانند: «الانسان نوع»

این در حالی است که سالبه ی محصله نمی تواند موضوع برای تری الدم باشد. زیرا سالبه ی محصله به گونه ای است که صدقش متوقف بر وجود موضوع در خارج نیست و «اذالم تکن المرأه قرشیه» با زمانی که زن، خلق نشده بود هم سازگار است و لازم نیست که همواره موضوعش وجود داشته باشد. بنا بر این «تری الدم» احتیاج به موضوعی در خارج دارد تا خون ببیند و حال آنکه سالبه ی محصله با عدم موضوع نیز سازگار است بنا بر این قابلیت موضوع شدن برای موجه را ندارد.

الاشکال الثالث (۲): متیقن در سومی غیر از مشکوکه است. متیقن عبارت از فقدان موضوع بود ولی مشکوک ما موضوعی است که موجود می باشد و فقط نمی دانیم وصف قرشی بودن را دارد یا نه. بنا بر این متیقن، سالبه به انتفاء موضوع است ولی مشکوکه ی ما سالبه، به انتفاء محمول می باشد.

ص: ۳۹۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۱.

الاشکال الرابع (۱): آیت الله بروجردی می گفت که ما در استصحاب که همان «لا تنقض یقین بالشک» است باید به سراغ عرف رویم. در عرف اگر کسی به عدم ازلی اعتنا نکند به او نمی گویند که او یقین را با شک نقض کرده است. بنا بر این استصحاب عدم ازلی، نمی تواند مصداق «لا تنقض یقین بالشک» باشد.

الاشکال الخامس: در میان عرف، بین موجه بودن «اکرم العلماء العدول» یا معدوله باشد: «اکرم العلماء غیر الفساق» و یا استثناء باشد «اکرم العلماء الا الفساق» هیچ فرقی نیست و عرف بین آنها فرقی نمی گذارد.

تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۵/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص

گفتیم که محقق خراسانی (۲) (۳) در صدد این است که استصحاب عدم ازلی را مطلقا جایز بداند. در نتیجه در مورد این روایت که می گوید: المرأه تری الدم الی خمسين الا القرشیه (۴)، می فرماید: موضوع برای استحاضه بودن خون بعد از پنجاه سال دارای دو جزء است: مرأه بودن و عدم القرشیه بودن. مرأه بودن آن بالوجدان محرز است و عدم القرشیه بودن آن را با استصحاب عدم ازلی ثابت می کنیم. یعنی قبلا در سابق که مرأه هنوز خلق نشده بود قرشیه هم نبود، بعد به دنیا آمد و یک عدم او تبدیل به وجود شد بعد شک می کنیم که عدم دیگر که وصف قرشی بودن است نیز موجود شد یا نه، همان عدم ازلی را استصحاب می کنیم.

ص: ۳۹۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۴.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۵، ابواب حیض، باب ۳۱، شماره ۲۲۹۵، ح ۲، ط آل البیت.

گفتیم که در حدیث فوق موضوع از سه (۱) حالت خارج نیست:

۱. المرأه غیر القرشیه تری الدم الی خمسين (موجه ی معدوله)

۲. المرأه هی التي لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسين (موجه ی سالبه المحمول)

۳. اذا لم تکن المرأه قرشیه تری الدم الی خمسين (به شکل سالبه ی محصله)

دو تای اول می تواند موضوع برای «تری الدم» واقع شود ولی متأسفانه حالت سابقه ندارد. زیرا زن متولد شده است و یا قرشیه

است و یا غیر قرشیه و حالت سابقه ای ندارد.

سومی هرچند از طریق استصحاب عدم ازلی، با عدم موضوع نیز سازگار است ولی اصل مثبت است زیرا «اذا لم تكن المرأه قرشیه» یعنی زنی که قرشیه باشد در سابق نبود و این ثابت نمی کند که زن مزبور که جزئی از آن کلی است نیز قرشی نیست.

همچنین «تری الدم» احتیاج به موضوع دارد و سومی نمی تواند موضوع واقع شود زیرا در قضیه ی موجهه باید موضوع وجود داشته باشد و حالت آنکه سالبه ی محصله با عدم موضوع نیز سازگار است.

محقق نائینی (۲) فرمایش محقق خراسانی را نپذیرفته است و طرح جدیدی دارد و می فرماید: قیود بر دو قسم است: قید گاه مُقسّم است و گاه مقارن. قید مقسّم عبارت است از قیدی که قائم با موضوع (۳) باشد مانند: ناطقیت که قائم به انسان است (البته قید در اینجا ذاتی موضوع است) و یا مانند فسق که قائم با راوی است (و قید در آن وصف برای موضوع است). این قید را مُقسّم می گویند زیرا موضوع را به دو قسم تقسیم می کند مانند: حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق و یا راوی فاسق و راوی غیر فاسق.

ص: ۴۰۰

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۷.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۲.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۲.

نوع دیگر قید این است که مقارن باشد. این قید، قائم با موضوع نیست مانند «اکرم العالم عند وجود زید» در این مثال «عند وجود زید» هرچند قید است ولی قائم با عالم نیست. (قید در اینجا ذاتی است) و یا مانند: «اکرم العالم عند مجيء زید» (قید در اینجا وصف است) مجيء در این مثال هرچند قائم به زید است ولی قائم به عالم که موضوع است نمی باشد بلکه مقارن با آن است که به آن حینه می گویند.

اذا علمت هذا فاعلم: اگر قید، مُقَسَّم باشد. استصحاب در آن جاری نمی باشد. قرشیه بودن از این قبیل است که مانند فسقی است که قائم به راوی است. قرشیه قائم با مرأه است و حالت سابقه ندارد زیرا زن در سابق که خلق نشده بود، اصلاً نبود و محل بحث نیست و بعد که متولد شد یا قرشی است و یا غیر قرشی بنا بر این حالت سابقه ندارد.

اما قید، گاه مقارن است و در نتیجه قائم با موضوع نیست مانند: «اکرم العالم عند وجود زید» که وجود زید، قائم به عالم نیست. در اینجا عالم، با وجود زید، دو چیز جداگانه است. (به خلاف مُقَسَّم که دو چیز مانند مرأه و غیر قرشیه بودن با هم جوش خورده اند) در این موارد مانعی وجود ندارد که یکی از دو جزء را وجدان و دیگری را با اصل احراز کنیم.

بعد مثال می زند می فرماید: اگر مالی کسی نزد دیگری باش و تلف شود بعد مالک بگوید که او غاصب بود و باید عوض آن را بدهد و طرف بگوید که من امانت دار بودم در نتیجه اگر مال خودش تلف شود ضامن نیست. محقق نائینی قائل است که در اینجا باید جانب مالک را گرفت زیرا موضوع ضمان عبارت است از: استیلاء و عدم الرضا. استیلاء قائم به شخص ودعی است و عدم الرضا قائم با مالک می باشد. استیلاء را وجدانا احراز کردیم زیرا کسی که ادعا دارد امانت دار است، بر مال استیلاء دارد. عدم رضا و عدم اذن را هم از طریق استصحاب عدم ازلی احراز می کنیم. زیرا زمانی بود که مال مالک دست فرد مزبور نبود و راضی هم نبود که مال به دست او باشد، بعد شک می کنیم که عدم رضا به رضا و اذن تبدیل شد یا نه، همان عدم را استصحاب می کنیم. بنا بر این مالک می تواند مثل یا قیمت مال را از فرد مزبور بگیرد.

یلاحظ علیہ (۱): به همان دلیل که ایشان در مُقسّم بیان کرد و گفت که اگر موضوع با صفت متصف شود و مرکب گردد حالت سابقه ندارد، در مقارن نیز وجود دارد. زیرا، «وحده الحکم تکشف عن وحده الموضوع» حکم همان ضمان است و موضوع آن باید واحد باشد یعنی استیلاء و عدم الضمان باید با هم جوش خورده باشد و الا اگر استیلاء و عدم الرضاء با هم ارتباطی نداشته باشند نمی تواند موضوع برای حکم واحد که عدم ضمان است قرار بگیرند.

به تعبیر امام قدس سره وحدت اراده کاشف از وحدت مراد است.

بنا بر این باید گفت که موضوع عبارت است از: الاستیلاء الموصوف بغیر الاذن. واضح است که چنین چیزی حالت سابقه ندارد.

ان قلت: اگر استصحاب در اینجا جاری نیست چرا در رساله های عملیه می گویند که حق با مالک است و می گویند: «لو تنازع المالك مع المستولی» حق با مالک است و مستولی ضامن است.

قلت: اولاً روایتی وجود دارد که دلالت بر این حکم دارد و حق را به مالک می دهد.

ثانیاً: در تمسک به عام در شبهات مصداقیه، گفتیم که در جایی که اصل در عمل حرمت باشد (مانند ما نحن فیه که اصل در مال مسلم، احترام است) به همان اصل عمل می شود مگر اینکه خلاف آن ثابت شود. از این رو مادامی که ثابت نشده است که مال امانت بوده باید به عموم عام تمسک کنیم.

محقق خوئی (۲) در اینجا درصدد است که نظریه ی محقق خراسانی را احیاء کند و استصحاب عدم ازلی را صحیح بداند.

ص: ۴۰۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۵.

ایشان کتابی دارد به نام لباس مشکوک که این بحث را آورده است. همچنین در پاورقی های اجود التقریرات و همچنین در کتاب محاضرات می توان نظریه ی ایشان را مطالعه کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد حاصل کلام ایشان را در این سه کتاب بیان می کنیم.

استصحاب عدم ازلی ۹۵/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب عدم ازلی

درباره ی استصحاب عدم ازلی به منظور تشخیص فرد مشتبه بحث می کردیم. (۱) (۲)

محقق خراسانی قائل به استصحاب عدم ازلی بود و در مورد مرأه او را از اشتباه در آورد و تحت مستثنی منه قرار داد.

محقق نائینی (۳) نظر ایشان را نپذیرفت و بین مقسم و مقارن فرق گذاشت.

آیت الله خوئی (۴) نیز نظر استاد را نمی پذیرد و درصدد است نظر محقق خراسانی را احیاء کند. نظریه ی ایشان در سه کتاب آمده است: در رساله ای که در مورد لباس مشکوک دارد و در سال ۱۳۲۱ شمسی چاپ شده است، در پاورقی ها اجود التقریرات و به شکل مشروح تر در محاضرات ایشان وجود دارد.

خلاصه ی مجموع سه کتاب از این قرار است که محقق خوئی می فرماید:

المقدمه الاولى (۵): عرض، احتیاج به موضوع دارد زیرا عرض عبارت است از «ماهیه اذا وجد وجد فی موضوع» در مقابل جوهر که احتیاج به موضوع ندارد. بنا بر این «فسق» بدون انسان معنی ندارد. اما عدم عرض، احتیاج به موضوع ندارد زیرا عدم فسق احتیاج به موضوع ندارد. بنا بر این اگر مردی باشد که هنوز متولد نشده باشد، در مورد او عدم فسق صدق می کند و حال اگر متولد شود و بعد از بلوغ، فاسق نشود، همان عدم ازلی مستمر است. البته با این فرق که قبل از ولادت عدم فسق از باب سالبه به انتفاء موضوع است و بعد از ولادت از باب سالبه به انتفاء محمول است و الا موضوع، دارد. اما فسق چنین نیست و تا انسانی نباشد، فسق معنا ندارد.

ص: ۴۰۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۲.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۵.

مقدمه ی دوم (۱): شارع مقدس فرموده است: «المرأه تری الی خمسین الا القرشیه» (۲) در اینجا یک بحث در مستثنی وجود دارد و یک بحث در مستثنی منه.

اما بحث در مستثنی این است که «الا القرشیه» قرشیت چون از باب وجود عرض است (نه عدم عرض) احتیاج به موضوع دارد. یعنی حتما باید زنی باشد تا قرشی بودن معنا پیدا کند.

اما مستثنی منه عبارت است از «المرأه تری الدم الی خمسین». وقتی مستثنی آمد در مستثنی منه تغییری ایجاد شده است و مستثنی منه را از کلیت انداخته است و در آن دو احتمال است:

۱. کل امرأه متصفه بغیر القرشیه. در این صورت مسلما احتیاج به موضوع داریم. اگر چنین باشد قابل استصحاب نیست. زیرا مرأه در سابق متصف به عدم قرشیت نبود.

۲. کل امرأه لا تكون متصفه بالقرشیه. در این صورت حالت سابقه وجود دارد زیرا سخن از اتصاف نیست بلکه سخن از عدم اتصاف می باشد. حالت سابقه ی این زن عبارت است از زمانی که او هنوز خلق نشده بود. زیرا عدم اتصاف از باب عدم عرض است و عدم عرض با عدم موضوع هم می سازد. البته این نکته را می دانیم که قبل از تولد، از باب سالبه به انتفاء موضوع بود و بعد از تولد از باب سالبه به انتفاء محمول.

ما شق دوم را انتخاب می کنیم که حالت سابقه دارد بنا بر این کلام محقق خراسانی احیاء می شود.

ص: ۴۰۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۵، ابواب الحیض، باب ۳۱، شماره ۲۲۹۵، ح ۲، ط آل البیت.

یلاحظ علیہ (۱): آنچه ایشان در مورد مستثنی گفت را قبول داریم. اما در مورد مستثنی منه می‌گوییم که باید دید اولی را باید انتخاب کرد یا دومی.

به نظر ما «تری الدم» جمله‌ی موجه است و حتماً احتیاج به موضوع دارد زیرا باید زنی باشد تا خون ببیند و الا زنی که در عالم ذر هست متصف به «تری الدم» نمی‌باشد. سعد الدین تفتازانی می‌گوید که موجه حتماً باید موضوع داشته باشد یا در خارج، یا در واقع یا در ذهن. بنا بر این «تری الدم» عرضی است که احتیاج به موضوع دارد.

متأسفانه این حالت سابقه ندارد. اما دومی که حالت سابقه دارد مورد قبول ما نیست.

الاشکال الثانی: همان اشکالی که در مورد محقق نائینی بیان کردیم در اینجا نیز جاری است و آن اینکه وحدت حکم، کشف می‌کند که موضوع نیز باید واحد باشد. نمی‌توان قائل شد که موضوع عبارت است از «کل امرأه لا تكون متصفه بالقرشیه» که مرأه را بالوجدان احراز کنیم و عدم اتصاف به قرشیه بودن را با اصل. وقتی حکم، یکی است معنا ندارد که موضوع، دو تا باشد. باید این دو را با هم متحد کنیم و اگر متحد شوند، دیگر نمی‌تواند سالبه به انتفاء موضوع باشد بلکه سالبه به انتفاء محمول باشد یعنی مرأه باید موجود باشد. این وحدت، همان وحدت به معنای حرفی است زیرا «وحدت» اسم است و مصداق آن معنای حرفی می‌باشد.

ان قلت: شما استصحاب عدم ازلی را کنار گذاشتید. حال در مورد مرأه چه باید کرد؟

ص: ۴۰۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۲۷.

قلت: در اینجا به اصول عملیه مراجعه می کنیم که گاه اشتغال است و گاه تخییر و گاه براءت.

مثلاً- در «اکرم العلماء» و «لا- تکرّم العالم الفاسق» یک نفر هست که می دانیم عالم است ولی نمی دانیم فاسق است یا عادل، ولی حالت سابقه ی آن عدالت است در اینجا استصحاب می کنیم و در مستثنی منه داخل می کنیم و اگر حالت سابقه ی آن فسق است استصحاب می کنیم و داخل در مستثنی است.

گاه مرجع تخییر است و این در دوران امر بین المحذورین است مانند: «اکرم العلماء العدول» و «یحرم اکرام الفساق من العلماء» حال در مورد مرد مشکوک که عالم است و نمی دانیم فاسق است یا نه. اگر عادل باشد واجب است او را اکرام کنیم و اگر فاسق باشد حرام است. در اینجا اگر ترجیحی در کار نباشد مخیر هستیم.

گاه مرجع، اشتغال است. مثلاً زن اگر حکمش استحاضه باشد باید نماز و روزه را بخواند و اگر حائض باشد نه. او مهما ممکن باید بین اعمال مستحاضه و حائض جمع کند. یعنی تروک حائض را ترک کند یعنی وارد مسجد نشود و دست به قرآن نزند و از آن طرف غسل ها و نماز و روزه را انجام می دهد البته اگر قائل شویم که نماز برای مستحاضه، حرمت ذاتی ندارد.

گاه مرجع براءت است مثلاً- در «اکرم العلماء العدول» و «لا یجب اکرام العالم الفاسق». در مورد فرد مشکوک که عالم است ولی نمی دانیم فاسق است یا نه. اگر اکرام کنیم یا نکنیم مشکلی ایجاد نمی شود. در این مورد نمی دانیم وجوب اکرام در مورد او هست یا نه که اصل براءت جاری می کنیم.

بنا بر این اگر استصحاب عدم ازلی جاری نشد باز مسأله قابل حل است.

الفصل السابع: احراز فرد مشتبه با عناوین ثانویه. (۱) (۲)

صاحب کفایه این بحث را مفصل بیان کرده است. مثلاً آیه ی وضو می گوید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (۳) اگر بگوییم که آیه صریح در آب مطلق است یا منصرف به ماء مطلق است دیگر جای بحث نیست ولی اگر بگوییم که چنین نیست و احتمال دارد که آب مضاف مانند گلاب را شامل شود شک ایجاد می شود که مراد آیه کدام است آیا در خصوص مطلق است یا مضاف را هم شامل می شود. در اینجا درصدد هستیم وضو با آب مضاف که مشکوک است را درست کنیم و می گوئیم:

نذر می کنیم که اگر در امتحان قبول شوم، با آب مضاف وضو بگیرم. بعد وقتی در امتحان قبول شده است در مورد وضو می گوئیم: صغری عبارت است از اینکه با آب مضاف وضو بگیرم و کبری عبارت است از اینکه عمل به نذر واجب است (۴) (۵) زیرا قرآن می فرماید: (لِيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ) (۶) بنا بر این این وضو باید صحیح باشد زیرا اطلاق آیه، نذر من را شامل می شود. یعنی از اینکه اطلاق آیه ی نذر این مورد را شامل می شود کشف می کنیم که وضو با آب مضاف جایز است. بنا بر این صغری بالوجدان است و کبری را از قرآن اخذ می کنیم.

ص: ۴۰۷

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۱.
 - ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۳.
 - ۳- مائده/سوره ۵، آیه ۶.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۲.
 - ۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۴.
 - ۶- حج/سوره ۲۲، آیه ۲۹.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث می کنیم که آیا این قول صحیح است یا نه.

احراز فرد مشتبه با عناوین ثانویه ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احراز فرد مشتبه با عناوین ثانویه

الفصل السابع: فی احراز الفرد المشتبه بالعناوین الثانویه (۱)

این بحث در کفایه جنبه ی استطرادی دارد زیرا بحث در عام و خاص است و این بحث ارتباطی به عام و خاص ندارد ولی محقق خراسانی به این مناسبت این بحث را مطرح می کند که در بحث سابق خواستیم از طریق استصحاب عدم ازلی حکم فرد مشتبه را روشن کنیم که آیا تحت عام است یا خاص. در اینجا نیز به همان مناسبت می خواهیم با عناوین ثانویه وضع فرد را روشن کنیم که آیا فرد، مصداق دلیل هست یا نه.

مثلاً آیه ی وضو می گوید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (۲) اگر انسانی با آب مطلق وضو بگیرد جای بحث نیست. اما اگر کسی بخواند با آب گلاب یا آب سیب وضو بگیرد در این حال، اگر بگوییم که آیه صریح در آب مطلق است یا منصرف به ماء مطلق است دیگر جای بحث نیست ولی اگر بگوییم آیه مجمل است و شك ایجاد شود که مراد آیه کدام است آیا در خصوص مطلق است یا مضاف را هم شامل می شود این بحث مطرح می شود. در اینجا در صدد هستیم وضو با آب مضاف که مشکوک است را درست کنیم و می گوییم:

ص: ۴۰۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

نذر می کنیم که اگر خداوند فرزندی به من داد با آب مضاف وضو بگیرم. بعد وقتی دارای فرزند شدم در مورد وضو می گوییم: صغری عبارت است از: «التوضأ بالماء المضاف واجب وفاء بالنذر» و کبری عبارت است از: «کل واجب وفاء بالنذر صحیح» (۱) (۲) زیرا قرآن می فرماید: (لِيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ) (۳) نتیجه اینکه: التوضأ بالماء المضاف صحیح. یعنی از اینکه اطلاق آیه ی نذر این مورد را شامل می شود کشف می کنیم که وضو با آب مضاف جایز است.

محقق خراسانی از این مسأله پاسخ داده می فرماید: عناوین ثانویه بر دو قسمت است: گاه در متعلق عناوین ثانویه چیزی اخذ نشده است. مانند لا حرج و لا ضرر. سپس در این مورد بحث می کند که ما آن را مطرح نمی کنیم.

گاه در متعلق عناوین ثانویه، رجحان اخذ (۴) (۵) شده است از این موارد، نذر را می توان مثال زد. از روایات استفاده می شود که متعلق نذر باید راجح باشد. در نذر باید اطاعت خدا باشد. در روایت (۶) آمده است:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ هُوَ لِلَّهِ طَاعَةٌ يَجْعَلُهُ الرَّجُلُ عَلَيْهِ إِلَّا يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَفِي بِهِ وَ لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ شَيْئًا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَتْرُكَهُ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ. (٧)

ص: ٤٠٩

- ١- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٤٣٢.
- ٢- كفاية الاصول، الآخوند الخراساني، ج ١، ص ٢٢٤.
- ٣- حج/سوره ٢٢، آيه ٢٩.
- ٤- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٤٣٢.
- ٥- كفاية الاصول، الآخوند الخراساني، ج ١، ص ٢٢٤.
- ٦- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٤٣٣.
- ٧- تهذيب الأحكام، شيخ طوسي، ج ٨، ص ٣١٢.

«يَتَّبِعِي» در این روایت به معنای وجوب است. مرحوم بحرانی در کتاب حدائق مقدماتی دارد و از جمله می گوید که «يَتَّبِعِي» در روایات دلالت بر وجوب (۱) دارد نه استحباب.

بنا بر این اگر کسی نذر کند اگر سنگی را بردارد در راه خدا چیزی دهد، نذر او منعقد نیست.

در ما نحن فیه نیز اشکال در صغری است زیرا صغری (۲) عبارت است از: وضو گرفتن با آب مضاف به سبب وفاء به نذر واجب است. این در حالی است که وفاء به نذر هنگامی واجب است که متعلق آن رجحان داشته باشد و ما نمی دانیم وضو گرفتن با آب مضاف رجحان دارد یا نه. این از باب شبهه ی مصداقیه ی نذر است. به هر حال، چون قید رجحان در متعلق نذر احراز نشده است عمل به آن شرعا واجب نیست.

نتیجه اینکه با عناوین ثانویه نمی توان فرد مشتبه را احراز کرد.

در اینجا ممکن است کسی به محقق خراسانی اشکال (۳) کند که چگونه با عناوین ثانویه نمی توان فرد مشتبه را احراز کرد و حال آنکه در دو مورد روایت داریم که با نذر می توان موضوع مشتبه را احراز کرد:

یکی در صوم در سفر است. صوم در سفر حرام است خواه صوم، واجب باشد یا مستحب. مگر اینکه در مستحب، فرد نذر کند که در سفر روزه (۴) بگیرد. در اینجا نذر، حکم که حرمت است را از بین برده است:

ص: ۴۱۰

۱- الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني، ج ۲، ۱۴۴.

۲- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۳۳.

۳- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۳۴.

۴- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۳۴.

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارٌ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصِيْمُهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ وَقَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكُهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ ... (١)

مورد دوم، احرام قبل از میقات (٢) است که حرام می باشد. اما اگر کسی نذر کند که قبل از میقات محرم شود باید به نذر عمل کند.

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ شُكْرًا أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ قَالَ فَلْيُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ وَ لَيْفَ لِلَّهِ بِمَا قَالَ. (٣)

پاسخ این است (٤) که محقق خراسانی می گوید: در مورد روزه در سفر و احرام قبل از میقات، دلیل اجتهادی (٥) (٦) داریم و این دلیل بر دلیل قبل که می گوید صوم در سفر و احرام قبل از میقات حرام است حکومت دارد. یعنی آن را مقید می کند به اینکه مگر فرد نذر کرده باشد.

اما در ما نحن فيه دلیل اجتهادی نداریم بلکه فرد با نذر می خواهد وضو با آب مضاف را درست کند. این در حالی است که دلیل نذر، اطاعت خداوند خوابیده است و ما این اطاعت و رجحان را احراز نکرده ایم.

ص: ٤١١

١- الاصول من الكافي، شيخ كليني، ج ٧، ص ٤٥٦، ط دار الكتب الاسلاميه.

٢- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٤٣٤.

٣- تهذيب الأحكام، شيخ طوسي، ج ٥، ص ٥٣.

٤- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٤٣٤.

٥- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ج ١، ص ٢٢٥.

٦- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٤٣٥.

بحث تا اینجا تمام شده است ولی محقق خراسانی آن را ادامه می دهد و علت آن این است که در نذر در مورد روزه در سفر و احرام قبل از میقات اشکالاتی دیده است که آنها را مطرح می کند.

از جمله اینکه در متعلق نذر باید رجحان باشد، از کجا می توان احراز کرد که صوم در سفر و احرام قبل از میقات رجحان دارد. (البته این اشکال با فرض این است که ما دلیل اجتهادی را در نظر نگرفته باشیم).

محقق خراسانی در اینجا سه (۱) جواب ارائه می دهد:

الجواب الاول: از روایات استفاده می شود که صوم در سفر و احرام قبل از میقات بالذات رجحان دارد. غایه ما فی الباب برای اینکه برای مسلمانان زحمتی نباشد، گفته اند که در سفر روزه نگیرند و قبل از میقات محرم نشوند. در روایت است که مردی خدمت امام صادق علیه السلام می آید که گرد و غبار چهره اش را گرفته است. امام علیه السلام از او می پرسد که مگر قبل از میقات احرام بستی؟ او در پاسخ می گوید: آری. امام علیه السلام می فرماید: مگر شما راضی هستی که در سفر چهار رکعت نماز بخوانی؟ این مورد نیز از همان قبیل است (یعنی همان گونه که در سفر نباید چهار رکعت نماز خواند، در مورد احرام هم نباید قبل از میقات محرم شد.) بنا بر این این یک نوع متنی است که خداوند بر افراد نهاده است.

این پاسخ از محقق خراسانی، پاسخ خوبی است.

الجواب الثاني (۲): عند الامتثال رجحان عارض می شود هر چند عند النذر رجحانی وجود ندارد.

ص: ۴۱۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۵.

به قول امام قدس سره این غیبی است که صاحب کفایه از آن خبر می دهد و دلیلی بر آن وجود ندارد.

الجواب الثالث (۱): در متعلق نذر، رجحان شرط است مگر در این دو مورد.

این جواب نیز صحیح نیست زیرا روایت ابو الصلاح کنانی آبی (۲) از تخصیص است.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی آینده ادامه می دهیم.

روشن کردن فرد مشتبه با عنوان ثانوی ۹۵/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: روشن کردن فرد مشتبه با عنوان ثانوی

گفتیم که با عناوین ثانویه (۳) نمی توانیم وضع فرد مشتبه را روشن کنیم.

مستشکل سپس قائل شد که در دو جا که مسأله ی روزه در سفر (۴) و احرام قبل از میقات (۵) است با عنوان ثانوی که نذر است می توان حکم را عوض کرد.

محقق خراسانی پاسخ خوبی دارد و آن اینکه این دو مورد با ما نحن فیه متفاوت است زیرا در این دو مورد دلیل اجتهادی (۶) بر صحت قائم شده است و این دو با نذر درست نشده است. این در حالی است که ما نحن فیه با دلیل نذر می خواهیم حکم را درست کنیم.

ص: ۴۱۳

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۶.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۶.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۱.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۴.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۴.
- ۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۵.
- ۷- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۵.

مناسب بود که محقق خراسانی بحث را در اینجا پایان می داد ولی در عین حال صاحب کفایه یک مسأله ی فقهی را با عباراتی مشوش ادامه داده است.

در مورد صوم در سفر و احرام قبل از میقات دو مشکل وجود دارد:

مشکل اول این است که در متعلق نذر باید رجحان وجود داشته باشد و این از روایت ابو الصلاح کنانی استفاده می شود و حال آنکه در این دو مورد رجحانی وجود ندارد بنا بر این نذر در این دو مورد باطل است.

محقق خراسانی سه (۱) پاسخ از این اشکال ارائه می کند:

پاسخ اول اینکه در متعلق این دو، رجحان ذاتی وجود داشته است و شارع مقدس به سبب یسر در عمل این دو را از بندگان رفع کرده است و فرموده قبل از میقات احرام ننبدید و در سفر روزه نگیرید.

نقول: این جواب، جواب خوبی است و شاهد آن روایت میسر است که خدمت امام صادق علیه السلام رسید در حالی که گرد و غبار چهره اش را گرفته بود. امام علیه السلام از او پرسید از کجا می آیی؟ گفت: از کوفه. فرمود: از کجا احرام بستی؟ گفت: از کوفه. فرمود: این کار مانند این است که در سفر چهار رکعت نماز بخوانی. یعنی شارع مقدس از شما این زحمت را برداشته چرا خود را مبتلا به این کار می کنی؟

پاسخ دوم (۲): دو عمل مزبور قبل از نذر رجحانی ندارد ولی هنگامی که نذر می کند رجحان عارض آن می شود.

ص: ۴۱۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۵.

البته دلیلی بر این ادعا نیست ولی چون مشکل مزبور، عقلی است وجود احتمال هم در نفی آن کافی می باشد.

الجواب الثالث (۱): در متعلق نذر، رجحان شرط است مگر در این دو مورد.

این جواب صحیح نیست زیرا روایت ابو الصلاح کنانی آبی (۲) از تخصیص است.

مشکل دوم (۳): در صحت عبادت، وجود امر، معتبر است و حال آنکه در احرام قبل از میقات و در مورد روزه در سفر، امری وجود ندارد تا آن را قصد کنیم در نتیجه عبادتی محقق نیست. اگر هم بگوییم که امر مربوط به وفاء به نذر مشکل را حل می کند می گوئیم: امر نذری، توصلی (۴) است و نمی تواند مقرب باشد.

محقق خراسانی و فرزندش در حاشیه از آن سه (۵) جواب می دهند:

الجواب الاول: کبری را قبول نداریم که در صحت عبادت، باید امر وجود داشته باشد بلکه احد الامرین کافی است یعنی یا امر باشد و یا ملاک که همان رجحان است.

رجحان نیز بر سه قسم است:

۱. گاه رجحان، ذاتی است.

۲. قائل شویم که رجحان هنگام نذر عارض می شود. یعنی عنوانی بر عمل منطبق می شود که رجحان را می باشد.

۳. فرزند محقق خراسانی در حاشیه ی کفایه می گوید که بعد از نذر، رجحان عارض می شود.

ص: ۴۱۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۷.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۵.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۷.

ان قلت: این ان قلت در کفایه هست ولی به صورت ان قلت نیست و آن اینکه کسی که می خواهد نذر کند، عبادت را نذر می کند بنا بر این باید قبل از نذر، عبادتی وجود داشته باشد تا نذر کنیم آن عمل عبادی را انجام دهیم.

مخفی نماند که این اشکال بر قسم دوم و سوم از سه نوع رجحان متوجه می باشد و نمی تواند متوجه شق اول باشد.

قلت: صاحب کفایه می گوید: در صحت نذر، لازم نیست که عمل، از قبل عبادت باشد بلکه همین مقدار که حین العمل، عبادت باشد کافی است.

الجواب الثانی (۱): در این پاسخ بر خلاف پاسخ قبلی که ملاک را کافی می دانست می گوید که ما دنبال امر هستیم و آن این است که فردی که می خواهد به حج رود باید احرام ببندد. بعد این امر، مبتلا به دو حالت دیگر شده است: اول اینکه این احرام باید از میقات باشد، بعد نذر آمده آن را تخصیص زده که میقات در جایی است که نذر نکرده باشی و الا اگر کسی نذر کند که قبل از میقات محرم شود اشکالی ندارد. بنا بر این همان امر اول که امر به احرام است را می توانم قبل از میقات قصد کنم.

الجواب الثالث (۲): این پاسخ، مبنایی است و ما قائل هستیم که امر توصلی می تواند مقرب باشد.

البته تا به حال آنچه از مشایخ خود شنیده ایم این است که امر توصلی مقرب نیست و اگر مولی بگوید: اصعد الی السطح، آنی که مقرب است همان صعود است اما نصب سُلَّم، مقرب نیست. در ما نحن فیه امر به وفاء به نذر، امر توصلی است و نمی تواند مقرب باشد.

ص: ۴۱۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۳۸.

ولی به نظر ما، هر امری را که انسان برای خدا انجام دهد حتی اگر توصلی باشد، مقرب می باشد.

بنا بر این اینکه می گویند امر توصلی مقرب نیست از یک جهت صحیح است و آن اینکه در آن قصد قربت لازم نیست از این رو اگر کسی برای نصب سُلَمِ نیت ورزش کردن داشته باشد اشکالی ندارد ولی از یک جهت صحیح نیست و آن اینکه اگر نسب سُلَمِ برای خدا باشد، مقرب است. همان گونه که خداوند در آخر سوره ی توبه می فرماید: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصَيِّهُمُ ظَمًّا وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَؤُونَ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عِيدٍ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (۱)

در این آیه حتی برای گام هایی که افراد به سوی جهاد بر می دارند مشمول ثواب شده است.

این نکته را هم اضافه می کنیم که گاه می گویند: الاحرام قبل المیقات، كالصلاه قبل الوقت.

در پاسخ می گوئیم که اولاً چنین حدیثی نداریم. آنی که داریم این است که احرام قبل از میقات صحیح نمی باشد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ فصل هشتم (۲) می رویم که عبارت است از فحص از مخصص هنگام تمسک به عام. زیرا شریعت ما حدود دویست و پنجاه سال به طول انجامید و از زمان رسول خدا (ص) تا غیبت امام زمان (عج) عمومات بسیاری ذکر شده و به تدریج مخصص هایی نیز بر آن وارد شده است بنا بر این قبل از عمل به عمومات حتما باید از مخصص فحص کنیم.

ص: ۴۱۷

۱- توبه/سوره ۹، آیه ۱۳۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۰.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فحص از مخصص

الفصل الثامن: الفحص عن المخصص (۱)

اگر کسی بخواهد به عموم عام عمل کند چه این عموم در کتاب باشد یا سنت، باید از مخصص فحص کند و ببیند که آیا عام تخصیص خورده است یا نه. بدون فحص از مخصص تمسک به عام جایز نیست.

از لحاظ تاریخی اولین کسی که این مسأله را مطرح کرده است ابن سُرَیک شافعی است که متوفای ۳۴۶ می باشد.

او شاگردی دارد که با استاد مخالفت کرده است و مخالفت او بیجا است زیرا در دلیل آن می گوید: اگر فحص از مخصص در عام واجب باشد باید در حمل کلمه بر حقیقت از قرینه ی مجاز فحص کنیم. یعنی اگر کسی گفت: «رأیت اسدا» و بعد ساکت شد باید دید که قرینه بر مجاز وجود دارد یا نه و این در حالی است که احدی قائل نیست که حمل بر حقیقت، متوقف بر فحص از مجاز است.

این اشکال بر استاد وارد نیست زیرا رسم متکلم در مجاز این است که هر وقت مجازی به کار ببرد قرینه را نیز همراه آن به کار ببرد. فصل قرینه در مجاز چیز شایعی نیست حتی ندیده ایم کسی این کار کند. ولی فصل مخصص از عام بسیار فراوان است و در غالب مجالس قانون گزاری مخصص از عام جدا می باشد.

بحث ما در سه مرحله مطرح می شود:

• مجالس قانون گزاری بشری

• مقام رسول خدا (ص) در مورد عموم و خصوص

• روایات اهل بیت

ص: ۴۱۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۰.

اما مقام اول (۱): مجالس قانون گزاری بشری

در تمام دنیا از زمان یونانیان غیر آن، مجالس قانون گزاری بوده است. در کشور ما نیز مجالس قانون گزاری بوده و هست. در همه جا رسم بر این بوده که ابتدا قانون را مطرح می کردند و بعد در مورد آن به مشکلی بر می خوردند که در نتیجه تبصره

ای بر آن اضافه می کردند.

علت فصل مخصص از عام در بشر، عدم احاطه ی بشر از تمامی مفسد و مصالح است بنا بر این قانون گزار قانونی را به شکل عموم وضع می کند و بعد در مقام اجرا به مشکلاتی بر می خورد در نتیجه تبصره هایی به عنوان مخصص بر آن اضافه می کند.

مثلا ابتدا می گویند: هر بیست ساله باید سربازی رود و بعد می بینند که بعضی از آنها مریض، محصل و یا کفیل هستند در نتیجه تبصره بعد از تبصره بر آن اضافه می شود. همه ی اینها به سبب این است که بشر از لحاظ علمی محدود است کما اینکه قرآن می فرماید: (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (۲)

اما مقام دوم: حال چرا در رسالت پیغمبر اکرم (ص) عموم و خصوص در کنار هم نیست؟ زیرا علم خداوند نسبت به مصالح و مفسد نامحدود است و مانند بشر نیست که علم به بعضی از قیودات و مخصصات نداشته باشد.

علت اینکه در کلام رسول خدا (ص) مخصص از عام جدا شده است دو چیز است:

اول اینکه اگر رسول خدا (ص) در اول بعثت، همه ی احکام را یک جا بیان می فرمود، مردم وحشت می کردند زیرا بشری که یک قانون هم نداشت ناگهان با هزاران قانون مواجه شود مبتلا به وحشت می شود در نتیجه قوانین به تدریج نازل شده است تا مردم بتوانند پذیرای آن باشند. در نتیجه بین عام و خاص گاه فاصله می افتد.

ص: ۴۱۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۰.

۲- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۸۵.

دوم اینکه خود رسول خدا (ص) احتیاج به یک نوع پشتیبانی داشت. اگر همه ی احکام را به رسول خدا (ص) می گفتند و وحی قطع می شد، او که بشر است و احتیاج به دلگرمی دارد از این موهبت محروم می شد. بنا بر این همین که وحی به تدریج بر ایشان نازل می شد موجب دلگرمی ایشان می شد همان گونه که در قرآن می خوانیم: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً) (۱)

ما مثلاً در سابق که قم می آمدیم گاه بیش از یک سال منتظر می ماندیم تا وسیله ای پیدا شود بتوانیم به محل خود باز گردیم. در این حال اگر ناگهان ده نامه برای ما می آمد و سپس در مدتی طولانی قطع می شد موجب ناراحتی ما بود ولی هر ماه که از پدر و مادر خود نامه ای دریافت می کردیم موجب شادی و دلگرمی ما بود.

اما مقام سوم: علت اینکه ائمه علیهم السلام عام و خاص را در کنار هم ذکر نکرده اند این بود که ایشان در طول ۲۵۵ سال در خلال تقیه های فراوان و مشکلاتی که بود احکام را بیان می کردند. گاه سؤال از عام بود و در نتیجه پاسخ نیز از عام می دادند و گاه از خاص سؤال می شد. به هر حال اهل بیت آزاد نبودند تا در مسأله ی واحد همه ی مسائل را بیان کنند.

لزوم فحص از مخصص هنگام تمسک به عام: معرضیه العام للتخصیص

تمامی عمومات عام در کتاب و سنت در معرض تخصیص است و آن را از زندگانی ائمه که با مشکلات فراوانی مواجه بودند برداشت می کنیم. بنا بر این باید تا جایی فحص کنیم تا این معرضیت از بین برود. مادامی که این عمومات در معرض تخصیص است حجیت آن کامل نیست. بنا بر این باید کل کتب اربعه، وسائل الشیعه و حتی مستدرک الوسائل را بگردیم تا عمومات از معرضیت بیرون بیاید.

ص: ۴۲۰

حتی آیت الله حجت المستدرک علی المستدرک نوشته بود که آن را هم باید جستجو کرد.

این بحث تمام شد و اگر محقق خراسانی بحث را خاتمه می داد خوب بود. ولی در عین حال، باید نظر دیگران را نیز مطالعه کرد.

بعضی دلائل دیگری را اقامه کرده اند. ما هر چند در مدعی با آنها موافق هستیم و هر دو قائل به لزوم فحص از مخصص هستیم ولی باید دلیل آنها را بررسی کرد:

الدلیل الثانی (۱): الظن الشخصی بالمخصص

ظن شخصی داریم که عام تخصیص خورده است. مجتهد هنگامی که به عامی برخورد می کند ظن شخصی دارد که آن عام، تخصیص خورده است. بنا بر این باید گشت تا این ظن از بین برود. که یا مخصص را پیدا می کنیم یا متوجه می شویم که مخصصی وجود نداشته است.

یلاحظ علیه:

اولاً: احتیاجی به این دلیل نیست و همان دلیلی که ما مطرح کردیم که عبارت بود از «المعرضیه للتخصیص» کافی است.

ثانیاً: میزان ظن شخصی نیست بلکه میزان ظن نوعی است.

ثالثاً: اگر میزان ظن شخصی باشد به یک نوع حرج و مرج مبتلا می شویم زیرا یک مجتهد ممکن است ظن شخصی نداشته باشد ولی دیگری داشته باشد. بنا بر این باید مسأله را روی ظن نوعی پیاده کنیم.

رابعاً: اگر میزان، ظن شخصی باشد، اگر ظن شخصی به مخصص برطرف شد ولی هنوز معرضیت برای مخصص باقی باشد، باز باید به فحص ادامه داد تا معرضیت از بین برود. ظن شخصی ممکن است با گشتن یک کتاب تمام شود و معرضیت با گشتن تمامی کتاب ها برطرف می شود.

ص: ۴۲۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۲.

همین طور که علم اجمالی در انائین منجز است هکذا علم اجمالی داریم که نوع عمومات تخصیص خورد است. بنا بر این این علم اجمالی برای ما حجت است تا جایی که این علم، منحل شود. یعنی علم داشته باشیم که آنچه پیدا کردیم کافی است و در ما بقی شک بدوی داشته باشیم که برائت جاری می کنیم.

به این دلیل اشکالی بی جا وارد کرده اند و گفته اند که اگر میزان، علم اجمالی باشد فرض می کنیم که ما کتاب کافی را گشتیم و علم اجمالی ما منحل شد به علم تفصیلی به صد مخصص و در ما بقی شک بدوی داریم. این در حالی است که باید سایر کتب اربعه و امثال آن را گشت. بنا بر این اگر میزان، علم اجمالی باشد آن، با گشتن یک کتاب منحل می شود.

پاسخ این است که این علم اجمالی از اول دایره اش وسیع بوده است یعنی علم اجمالی فرد نسبت به کافی، تهذیب و استبصار و وسائل و امثال آن بوده است نه مخصوص کافی. اگر دایره ی علم اجمالی در خصوص کتاب کافی بود با گشتن آن علم اجمالی منحل می شد ولی همان طور که گفتیم، دامنه ی علم اجمالی ما وسیع است.

امروزه تمامی کتاب ها در کتاب جامع احادیث الشیعه، تألیف آیت الله بروجردی جمع شده است.

اشکال دیگری شده که نقطه ی مقابل اشکال قبل است و آن اینکه اگر میزان علم اجمالی باشد همیشه باشد احتیاط کنیم زیرا تنها کتب اربعه و وسائل الشیعه و جامع احادیث الشیعه هم کافی نیست بلکه مخصص هایی در کتب جوامع اولیه همانند جامع بزنطی و کتاب الثلاثین حسین و حسن و کتاب نوادر الحکمه ی اشعری وجود دارد که امروزه در دسترس ما نیست. قائل به این اشکال دایره ی علم اجمالی را بسیار وسیع و سنگین گرفته است.

ص: ۴۲۲

نقول: اشکال قبلی تفریط است و این اشکال، افراط است زیرا ما یقین داریم که محمدون ثلاثه تمامی کتاب هایی که در جوامع اولیه بوده همه را جمع کرده اند. بنا بر این نسبت به جوامع اولیه شک بدوی داریم نه علم اجمالی.

بحث اخلاقی:

قال علی علیه السلام: كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ (۱)

انسان در زندگی دو راهنما دارد که یکی از آنها عقل انسان است. عقل مصالح و مفاسد دارد و حسن و قبح و عالم و جاهل و امثال آن را تشخیص می دهد. اگر انسان زمام امور را به دست عقل دهد لغزش نمی کند.

البته مراد عقل شیطانی نیست بلکه عقل رحمانی است: العقل ما عبده به الرحمن و اكتسب الجنان. اما اگر زندگی را به جای عقل، به دست هوی و هوس دهیم و آنچه که دل می خواهد، عقل در اختیار خودش قرار نگرفته بلکه اسیر می شود. گاه انسان عقل دارد ولی مانند معاویه اسیر تحت هوی و هوس است. مؤمن کسی است که عقل او امیر باشد. البته هوی و هوس نیز در بشر لازم است و الا بشر، مانند ملک می شد ولی باید هوی را به شکل معتدل نگه دارد. اگر او هوی و هوس مطلق داشت تبدیل به حیوان می شد. انسان آمیزه از هوی و عقل است و عقل باید امیر باشد.

آیت الله بروجردی آیه ی (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ) (۲) را چنین معنای می کرد که (أَمْشَاجٍ جمع «مشج» است یعنی مختلط. یعنی انسان را از اجزاء مختلط آفریدیم که جزئی از آن عقل است و جزء دیگر آن هوی می باشد. و او را امتحان می کنیم که ببینیم زمام امور را به دست عقل می دهد یا هوی.

ص: ۴۲۳

۱- نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ی ۲۱۱.

۲- انسان/سوره ۷۶، آیه ۲.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فحص از مخصص و خطابات شفاهیه

به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی بخواهد به عام عمل کند باید از مخصص (۱) فحص کند.

دلیل اول این بود که عام، همواره در معرض تخصیص است در نتیجه حجیت فعلی ندارد و باید آن را با فحص، از معرضیت بیرون آوریم.

دلیل دوم: گروهی این دلیل را نیز اضافه کرده اند که علم اجمالی بر مخصص داریم در نتیجه نمی توان به عام قبل از فحص عمل کرد.

سپس محقق خراسانی این بحث را مطرح می کند که فحص از مخصص آیا جنبه ی تتمیت (۲) دارد یعنی مادامی که از خاص فحص نکردیم، حجیت عام، ناقص است یا اینکه حجیت عام کامل است و فحص از مخصص از باب مزاحم اقوی می باشد. طبق قول دوم قبل از فحص، حجیت عام کامل است و فقط احتمال می دهیم که حجت اقوی وجود داشته باشد.

محقق خراسانی علاقه مند است که فحص را از قبیل دومی قرار دهد و می فرماید: بین باب عموم و باب اصول عملیه فرق است:

در اصول عملیه فحص از دلیل اجتهادی جنبه ی تتمیت دارد زیرا مثلا اصل می گوید که عقاب بلا بیان قبیح است و اگر ما بخواهیم به عقاب بلا- بیان تکیه کنیم باید فحص کنیم که بیانی در کار نباشد و تا فحص نکنیم حجیت آن ناقص است. همچنین در براءت شرعی که عبارت است از «رفع عن امتی ما لا یعلمون» باید فحص کنیم تا ثابت شود «ما لا یعلمون» است. علاوه بر آن، اجماع داریم که هنگامی می توان به اصول عملیه عمل کرد که از دلیل اجتهادی فحص کرده باشیم.

ص: ۴۲۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۷.

این بر خلاف عام است زیرا ظواهر عام برای ما حجت است و حجیت آن نیز کامل می باشد و فقط احتمال می دهیم که این عام مزاحم دارد یا نه. یعنی حجیت اقوایی با آن معارض هست یا نه.

نقول: هر دو از یک باب هستند و فحص در اصول عملیه و هم در عموم عام از باب متمم حجیت است. اما در اصول عملیه کلام محقق خراسانی را قبول داریم اما در عموم عام می گوییم: اگر بخواهیم به عام عمل کنیم سه مرحله را باید بگذرانیم تا

حجیت کامل شود که عبارتند از: ظهور، عدم قرینه بر خلاف ظاهر و مطابقت اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه.

اما مرحله ی اول جای بحث نیست زیرا عام مانند «اکرم العلماء» ظهور در عموم دارد.

اما مرحله ی دوم که عدم قرینه بر خلاف ظاهر است فقط با فحص مشخص می شود و الا- نمی توان ادعا کرد که قرینه بر خلاف وجود ندارد. بنا بر این تا فحص نکنیم حجیت ما ناقص است.

اما مرحله ی سوم این گونه به دست می آید که فحص کنیم و ببینیم آیا اراده ی استعمالیه مطابق جدیه هست یا نه. اگر گشتیم و خاص را پیدا نکردیم، تطابق هست ولی اگر خاص مانند «لا تکرّم العالم الفاسق» را پیدا کردیم مشخص می شود که آن دو اراده مطابق هم نیستند.

بنا بر این به نظر ما فحص از مخصص متمم برای حجیت عام است.

بقی الکلام فی مقدار الفحص: این بستگی به این دارد که دلیل (۱) بر لزوم فحص چیست. اگر دلیل ما معرضیت باشد باید آنقدر فحص کنیم تا عام از معرضیت تخصیص بیرون آید.

ص: ۴۲۵

آیت الله خوئی به این بیان اشکال کرده و قائل است که هر قدر که فحص انجام شود عام از معرضیت بیرون نمی آید.

نقول: اگر مراد ایشان از معرضیت، قابلیت باشد کلام ایشان صحیح است زیرا این قابلیت همواره برای عام وجود دارد این قابلیت یک امر تکوینی برای معرضیت است.

اما اگر مراد ما از معرضیت، وجود و عدم وجود مخصص باشد بعد از فحص، معرضیت از بین می رود زیرا یا خاص پیدا می شود و یا نمی شود. البته باید به قدری گشت که بدانیم این عام، دیگر مخصص ندارد.

اما اگر مدرک ما علم اجمالی باید آنقدر بگردیم که علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل شود. زیرا یک سری مخصص پیدا می کنیم و می گوئیم علم داریم که اینها تفصیلا مخصص هستند و در اینکه آیا باز هم مخصص باقی مانده است یا نه شک بدوی وجود دارد که با برائت آنها را کنار می گذاریم و اعتنا به این شک نمی کنیم.

الفصل التاسع: فی الخطابات الشفاهیه (۱)

این بحث در کتب پیشینیان مانند معالم و قوانین و دیگران وجود دارد. آنها این بحث را چنین مطرح می کنند: آیا خطابات قرآن مانند: (یا ایها الناس) و (یا ایها الذین آمنوا)

غالباً مفسرین می گویند که هر جا که (یا ایها الناس) است غالباً در مکه نازل شده است و آنجا که (یا ایها الذین آمنوا) است در مدینه نازل شده است.

البته این قانون تا نود و نه درصد صحیح است و یک درصد صحیح نیست مثلاً در اول سوره ی بقره که در مدینه نازل شده است (یا ایها الناس) آمده است

ص: ۴۲۶

به هر حال بحث در این است که این خطابات مخصوصاً حاضرین در مجلس وحی بود یا غائبان که در بازار مدینه و مکه مشغول تجارت و زراعت بودند را نیز شامل می‌شد.

گاه بحث را وسیع تر مطرح می‌کردند و آن اینکه آیا خطابات قرآنی مخصوص موجودین در عصر رسول خدا (ص) اعم از اینکه در مجلس حاضر باشند یا غائب و یا غیر موجودین مانند امثال ما را هم شامل می‌شود.

محقق خراسانی بحث را عوض کرده است و سه نوع بحث را مطرح می‌کند:

البحث الاول: آیا تکلیف مخصوص موجودین در عصر رسول خدا (ص) است یا معدومین را نیز شامل می‌شود (ایشان بحث را روی تکلیف برده است).

البحث الثانی: آیا خطاب مخصوص موجودین است یا معدومین را نیز شامل می‌شود. (بحث در اینجا روی خطاب رفته است) بین تکلیف و خطاب فرق است. در تکلیف ممکن است خطاب نباشد مانند: (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (۱) و گاه تکلیف با خطاب است مانند: (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ) (۲)

البحث الثالث: یک بحث ادبی است که چیزهایی که بعد از «یا ایها» آمده است در لغت عرب بر موجودین وضع شده یا بر اعم.

بحث در اولی و دومی عقلی و در سومی بحث لفظی می‌باشد.

البحث الاول: تکلیف (۳) را سه جور بیان می‌کنند:

۱. التکلیف الحاوی للبعث و الزجر. یعنی هم تکلیف باشد و بعث و زجر هم باشد. بعث یعنی هول دادن و زجر یعنی باز داشتن. بحث است که آیا معدوم را نیز می‌توان بعث و زجر کرد یا نه؟

ص: ۴۲۷

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۹۷.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۴۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۹.

محقق خراسانی می فرماید: عاقلانه نیست که بعث و زجر به معدوم هم تعلق بگیرد زیرا کسی که موجود نیست چگونه می توان او را بعث کند و یا زجر کند.

بعضی از حنابله گفته اند که تکلیف معدوم هیچ اشکالی ندارد. زیرا در قرآن می خوانیم: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (۱) خطاب به (كُنْ) خطاب به معدوم است نه موجود.

نقول: این گروه از حنابله به ما قبل و ما بعد آیه توجه نداشتند. با مطالعه ی قبل و بعد آیه ی فوق متوجه می شویم که آیا در مقام تکلیف به معدوم نیست. بلکه آیه در بیان جواب به یک اشکال است و آن اینکه در عصر رسول خدا (ص) فردی استخوانی از قبرستان پیدا کرد و آن را آسیاب کرد و به آسمان پاشید و خدمت رسول خدا (ص) آمد و گفت: این استخوان های پوسیده را مگر می شود دوباره احیاء کرد: (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ) (۲)

خداوند سه جواب به این اشکال می دهد:

جواب اول: (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) (۳) یعنی همان خدایی که آن را از عدم آفریده است دوباره هم می تواند آن را موجود کند و حتی دومی باید آسان تر باشد.

جواب دوم: (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ) (۴) یعنی خدایی که آسمان ها و زمین را آفریده است با چنین قدرتی نمی تواند این موجود را زنده کند.

ص: ۴۲۸

۱- یس /سوره ۳۶، آیه ۸۲.

۲- یس /سوره ۳۶، آیه ۷۸.

۳- یس /سوره ۳۶، آیه ۷۹.

۴- یس /سوره ۳۶، آیه ۸۱.

جواب سوم: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (۱) این آیه به معنای این است که تا خداوند اراده کند در جا انجام می شود و مانند اراده ی ما نیست که بین اراده و مراد فاصله ایجاد می شود. بنا بر این این آیه نمی خواهد در مورد خطاب به معدوم سخن بگوید.

۲. دوم (۲) اینکه بگوییم تکلیف به معنای انشاء طلب است ولی در آن زجر و بعث وجود ندارد.

انشاء، امری خفیف المؤونه است. بنا بر این مولی هم بر موجود و هم بر معدوم، طلب را انشاء می کند. این انشاء به سبب این است که مولی می خواهد کار خود را آسان کند و یک بار انشاء تکلیف می کند و هر موقع که مکلفی موجود شد، تکلیف او آماده خواهد بود. مثلاً (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (۳) به گونه ای است که بعد از چهارده سال اگر کسی مستطیع شد او هم باید به حج رود.

یلاحظ علیه (۴): از محقق خراسانی سؤال می کنیم که اگر خداوند نسبت به معدوم انشاء طلب می کند بدون بعث و زجر، بلا واسطه ی عنوان انشاء می کند یا با واسطه ی آن. اگر بدون واسطه باشد می گوییم که این امر ممکن نیست زیرا المجهول المطلق لا- ممکن الاخبار عنه. بنا بر این باید بگوییم که تکلیف به معدوم به واسطه ی عنوان (یا ایها الناس) و امثال آن است. در این صورت، این همان شق سوم می شود که عبارت است از تکلیف به معدوم به شرط اینکه معدوم، موجود شود که به آن قضایای حقیقه می گویند.

ص: ۴۲۹

۱- یس/سوره ۳۶، آیه ۸۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۱.

۳- آل عمران/سوره ۳، آیه ۹۷.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۱.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کمی در مورد قضایای حقیقه (۱) بحث می کنیم.

خطابات شفاهیه ۹۵/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خطابات شفاهیه

بحث در خطابات شفاهیه (۲) است. محقق خراسانی می فرماید که در سه مورد باید بحث شود:

- اول در مورد تکلیف معدوم و تکلیف غائب است.
- دوم در مورد خطاب معدوم و خطاب غائب است.
- سوم در مورد الفاظی است که بعد از نداء واقع شده اند مانند: «الناس» که بحث است آیا شامل معدوم و غائب است یا نه.

اما مورد اول را به سه گونه تصویر می کند:

اولین تصویر این است که نسبت به معدوم و غائب، بعث و زجر جدی وجود داشته باشد. سپس محقق خراسانی این را امکان پذیر نمی داند زیرا قابل قبول نیست که معدوم را بتوان بعث و زجر کرد. ما نیز کلام ایشان را قبول داریم.

دومین تصویر این است که ما نحن فیه از باب انشاء الطلب باشد و بعث و زجر در کار نباشد به این گونه که مولی روی «یا ایها الناس»، بعث و زجر را انشاء می کند و هر زمان که معدومینی موجود می شوند، این خطاب آنها را شامل شود. محقق خراسانی این تصویر را می پذیرد.

ما این را نپذیرفتیم و گفتیم اگر مولی بخواهد مستقیماً برای معدوم و غائب، بدون «الناس» حکمی ایجاب کند چون معدوم و غائب از باب مجهول مطلق است، مجهول مطلق قابل حکم نمی باشد. و اگر بخواهد به عنوان «الناس» و با واسطه ی «الناس» خطاب کند، هر چند غائب، مصداق «الناس» است ولی معدوم، مصداق «الناس» نمی باشد.

ص: ۴۳۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۴۹.

تصویر سوم این است که روی معدوم، به قید وجود، حکم می کنیم. این تصویر قابل قبول است.

توضیح ذلک: قضایا بر سه قسم است: ذهنیه، خارجی و حقیقه. (۱)

قضایای ذهنیه آن است که حکم روی موضوعی است که فقط در ذهن متکلم است و در خارج وجود ندارد. مانند: «اجتماع النقیضین محال»

گاه در ذهن است ولی این امکان وجود دارد که در خارج محقق شود هرچند در خارج نیست مانند: «دریایی از جیوه سرد است». این نیز جزء قضایای ذهنیه است.

قضایای خارجییه: حکم در این قضایا روی خارج نیست بلکه روی عنوان است ولی فقط بر خارج منطبق می شود. منطقی ها همه قائل هستند که در این قضایا حکم روی عنوان می رود از این رو کسانی مانند مرحوم نائینی که قائل هستند حکم، در این قضایا روی خارج است کلام صحیحی نمی گویند. این نوع قضایا فقط موجودین را شامل می شود نه معدومین را مانند: «قُتِلَ ما فی العسکر و نُهِبَ من فی الدار»

قضایای حقیقیه: حکم در این قضایا روی عنوان است ولی علاوه بر موجودین، در طول زمان پیش می رود و غائبین را هم شامل می شود. مانند: «یا ایها الناس کتب علیکم الحج». حکم در اینجا روی عنوان است اعم از اینکه موقع حکم، موجود باشند یا در طول زمان به تدریج موجود شوند.

توجه شود که بر خلاف محقق خراسانی، حکم را روی عنوان می بریم نه روی خارج ایشان درصدد این بود که بگویند، حکم روی معدوم می رود که ما اشکال کردیم و گفتیم: معدوم، جدای از امکان، مجهول مطلق است و با عنوان، هنوز مصداق عنوان نیست زیرا هنوز نیامده است. ولی ما قائل هستیم که حکم در هر دو قضیه روی عنوان است ولی در خارجییه دایره اش ضیق است و فقط موجودین را شامل می شود و در حقیقیه در طول زمان پیش می رود.

ص: ۴۳۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۲.

من هنا يعلم که محقق خراسانی برای کلام خودش به وقف استشهاد کرده است. مثلاً می‌گوییم: «هذا وقف علی العلماء» این هم علماء زمان وقف را شامل می‌شود و هم علماء در طول زمان را. این استشهاد خوب است ولی باید گفت که وقف، روی عنوان علماء است. با این حال محقق خراسانی می‌خواهد بگوید که این از همان ابتدا روی معدوم می‌رود ولی ما می‌گوییم: چنین نیست و حکم روی عنوان رفته است.

هكذا من هنا يعلم که محقق خراسانی در سومی «بقید الوجود» را اضافه کرد. ما می‌گوییم: به این قید احتیاج نیست زیرا حکم روی عنوان می‌رود و هر وقت مصداق پیدا کرد و عنوان بر آن منطبق شد حکم نیز آن را شامل می‌شود.

به عبارت دیگر، همان گونه که معدوم قبل از آنکه موجود شود، نمی‌توان آن را بعث و زجر کرد، و بعد از موجود شدن، می‌توان آن را بعث و زجر کرد، تکلیف نیز همین گونه است یعنی معدوم قبل از اینکه مصداق پیدا کند، تکلیف ندارد ولی هنگامی که مصداق پیدا کرد تکلیف بر آن صحیح می‌شود.

این سه تصویر در کفایه با این عبارات شروع می‌شود:

اولی: عدم صحه تکلیف المعدوم عقلا بمعنی بعثه و زجره اولاً.

دومی: نعم هو بمعنی مجرد انشاء الطلب بلا بعث و زجر

سومی: و اما اذا أنشأ مقیدا بوجود المكلف.

بعد از عبارت: و کذا لا ریب به سراغ معنای دوم می‌رود که خطاب است.

تم الکلام فی القسم الاول

المقام الثانی: الخطاب (۱)

ص: ۴۳۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۴.

آیا می توان به معدوم و غائب خطاب کرد؟ محقق خراسانی هرچند در مقام اول قائل بود که انشاء طلب برای معدوم ممکن است در اینجا قائل است که خطاب به معدوم ممکن نیست. امام قدس سره نیز همین نظر را انتخاب کرده بود. علت آن این است که خطاب، احتیاج به مخاطب دارد ولی کسی که هنوز معدوم است چگونه می تواند مخاطب حکم باشد.

نقول: سه نوع خطاب داریم.

• گاه شفاهی است گاه غیر شفاهی

• گاه حدوثی است و گاه بقایی

• گاه حقیقی است و گاه اعتباری

فرمایش محقق خراسانی و امام قدس سره در مورد خطاب شفاهی، حدوثی و حقیقی صحیح است زیرا مثلا خطاب شفاهی حتما احتیاج به مخاطب دارد. اما اگر خطاب از قبیل دومی باشد یعنی خطاب به گونه ای باشد که در سینه های مردم حفظ شده باشد یا نوشته شده باشد و به شکل کتابت ثبت شده باشد و یا صدای مخاطب را ضبط کرده باشند دیگر احتیاج به مخاطب نداریم. در اینجا خطاب، کسانی که الآن معدوم هستند و بعد موجود می شود را نیز شامل می شود.

بنا بر این محقق خراسانی بین خطاب شفاهی و غیر شفاهی و حدوثی و بقایی و بین حقیقی و اعتباری خلط کرده است.

اتفاقا قانون گزاران اولی (شفاهی، حدوثی و حقیقی) را انتخاب نمی کنند بلکه دومی را انتخاب می کنند. مثلا در مجلس شورا حکم می کنند که هر بیست ساله باید به سربازی رود. مأمور کتابت آن را می نویسد و رسانه ها هم آن را اعلام می کنند. این قانون هر قدر زمان بر آن بگذرد همه را شامل می شود و کسی نمی گوید که این خطاب مخصوص موجودین در زمان خودش است چرا که گاه پنجاه سال می گذرد و هنوز افراد جدیدی را شامل می شود.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ یک بحث ادبی می رویم و آن اینکه خطابات مانند «الناس» در «یا ایها الناس» به چه کیفیتی است آیا فقط شامل موجودین می شود یا غائبین و معدومین را نیز شامل می شود. این بحث را باید از نظر لغت بررسی کرد. این بحث بر خلاف دو بحث قبلی که عقلی بود، ادبی است.

خطابات قرآنی ۹۵/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خطابات قرآنی

گفتیم محقق خراسانی در سه بخش مباحثی را مطرح کرد که عبارت بودند از: تکلیف، خطاب (۱) (۲) و اینکه آیا الفاضلی که بعد از حرف ندا می آید فقط مخصوص حاضرین است یا علاوه بر آنها غائبین و معدومین را نیز شامل می شود.

اکنون به بخش سوم رسیده ایم:

محقق خراسانی می فرماید: خطاب بر دو قسم است: خطاب ایقاعی و خطاب حقیقی (۳) (۴).

خطاب حقیقی این است که واقعا می خواهیم طرف را تفهیم کنیم. مثلا استادی که می خواهد درس بگوید یا پدری که با فرزندش صحبت می کند و یا خریدار و فروشنده که با هم سخن می گویند، همه خطابشان حقیقی است و در واقع می خواهند مطلب را به یکدیگر تفهیم کنند.

خطاب ایقاعی خطابی است که نظر در آن افهام و تفهیم نیست بلکه چیزهای دیگری است مانند خطاب حسرت که انسانی که مبتلا به حسرت و مصیبت شده است گاه با در و دیوار نیز سخن می گوید.

ص: ۴۳۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۹.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۸.

مثلا- خواهری که برادر خود را از دست داده است در فصل بهار دید که درختان برگ در آورده اند در نتیجه به درختان خطاب کرده می گوید:

ای شجره الخابور ما لک مورقا کانک لم تجزع علی ابن طریف

یعنی ای درخت خابور چرا برگ در آورده ای، گویا بر فوت ابن طریف غصه نخورده ای و الا برگ در نمی آوردی.

خطاب در این مورد ایقاعی است. همچنین است در مورد شعر دیگری (۱) (۲) که در کفایه نیز آمده است:

یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذا تکون کواکب الاسحار

که در مورد کسی است که در رثاء پسرش که از دنیا رفته است این ابیات را می سراید که می گویند بهترین قصیده در مورد رثاء است. او می گوید: ای ستاره ی من! (خطاب به فرزندش که از دنیا رفته است) چقدر عمر او کوتاه بود همان گونه که ستارگان صبحدم نیز عمرشان کوتاه است.

سپس محقق خراسانی می فرماید: از نظر من «یا ایها الناس» در لغت عرب بر ایقاعی (۳) (۴) وضع شده است ولی به حقیقی منصرف است مگر اینکه از این انصراف مانعی وجود داشته باشد. ولی در عین حال، می گوید که در قرآن، مانع از انصراف وجود دارد:

یک مانع این است که خطاب در آیات قرآن که می گوید: (هُدًى لِّلنَّاسِ) (۵) نمی تواند حقیقی باشد چون افراد معدوم در آن زمان، «ناس» نبودند. بنا بر این خطاب در این موارد ایقاعی است نه حقیقی.

ص: ۴۳۵

-
- ۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲۹.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۸.
 - ۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۰.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۹.
 - ۵- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

بعد صاحب کفایه یک ضابطه بیان می کند و آن اینکه اگر خطابات قرآن ایقاعی است پس معدوم و غائب را نیز شامل است. و اگر خطابات قرآن حقیقی باشد قرآن، مخصوص به موجودین می شود.

یلاحظ علیه: (۱)

اولاً: این ملازمه ای که ایشان در خاتمه بیان می کند صحیح نیست زیرا ممکن است بگوییم خطاب ایقاعی است ولی «ناس» در «یا ایها الناس» فقط موجودین را شامل می شود نه معدومین را.

اللهم اینکه کسی مانند ما بگوید: خطابات مزبور شفهی نیست، حدوثی نیست (بلکه بقایی است) و حقیقی نیست (و اعتباری می باشد.) و همه را شامل می شود.

همچنین محقق خراسانی گفت که اگر خطاب، حقیقی باشد لازم می آید که قرآن مخصوص حاضرین باشد. ما در عوض می گوییم: ممکن است خطاب حقیقی باشد ولی ما از راه دیگر عمومیت را استفاده کنیم یعنی خطاب هر چند حقیقی است ولی این خطاب، غیر شفهی، غیر حدوثی و غیر حقیقی است.

ثانیا (۲): اگر این خطابات قرآن، ایقاعی باشد و نه برای تفهیم و تفهم، این موجب می شود که مقام قرآن پائین بیاید. خطابات قرآن مانند خطابات عاشق ها و انسان های مصیبت زده و امثال آن نیست بلکه خطابات آن برای افهام و تفهیم است زیرا می گوید: (وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ) (۳)

امام قدس سره (۴) برای شمول خطابات برای معدومین و غائبین بیان دیگری دارد و می فرماید: خطابات بر دو قسمت است: خطابات لفظیه و خطابات تحریریه

ص: ۴۳۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۰.

۳- انعام/سوره ۶، آیه ۱۹.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۱.

خطابات لفظیه مانند سخن گفتن است که احتیاج به مخاطب دارد. اما خطابات تحریری که همان نوشتن است احتیاج به مخاطب ندارد. مثلاً شیخ انصاری در اول رسائل می فرماید: اعلم ان المكلف... در اینجا هر کسی که کتاب رسائل را بخواند، کلمه ی «إعلم» او را نیز شامل می شود. این خطابات روی عنوان مانند عنوان مکلف می رود و مخاطب حاضر نمی خواهد بلکه در طول زمان مخاطبینی را پیدا می کند.

سپس امام قدس سره اضافه می کند که حتی خطابات قرآن نسبت به پیامبر هم شاید لفظی نبود بلکه به این گونه بود که او وحی را در قلب خود احساس می کرد نه اینکه جبرئیل در قالب الفاظ به او وحی کرده باشد و شاهد آن این آیات در قرآن است که می فرماید: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ) (۱) همچنین قرآن به شکل تحریر در آمده است.

سپس ایشان به چند آیه تمسک می کند:

(وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ) (۲)

(شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ) (۳) که مراد ناس زمان پیغمبر اکرم (ص) نیست زیرا این به شکل مکتوب است نه خطاب لفظی در نتیجه همه را شامل می شود.

راه چهارمی (۴) هم هست که محقق خراسانی به آن اشاره کرده و آن اینکه خطابات قرآن شامل معدومین و غائبین می شود زیرا فرق است بین اینکه مخاطب، بشر باشد و اینکه مخاطب خداوند باشد. اگر مخاطب بشر باشد چون احاطه به آینده ندارد فقط حاضرین را شامل می شود ولی خداوند که محیط است و حاضر و غائب و معدوم را می بیند، خطابات او می تواند غیر حاضرین را نیز شامل شود.

ص: ۴۳۷

۱- شعراء/سوره ۲۶، آیه ۱۹۳ تا ۱۹۴.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۱۹.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۳.

مثلا فرض می کنیم که کسی به قاهره رفته در کنار نهر نیل نشسته است. او فقط حدود دویست متر از سمت راست و چپ را مشاهده می کند ولی اگر کسی با هواپیما بالا- رود او ابتدا و انتهای رود را یک جا می بیند. همان گونه که در فلسفه می گویند: المتدرجات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر.

یلاحظ علیه (۱): مشکل در متکلم نیست بلکه مشکل در مخاطب است. زیرا مخاطب الآن حضور ندارد و در ظرف خودش موجود می شود. بنا بر این اینکه خداوند محیط است نکته ای واضح است ولی بحث در این است که آیا خداوند فعلا محیط است یا در ظرف خاص افراد محیط می باشد. به عبارت دیگر بحث در علم خدا نیست بلکه بحث در خطاب خداوند است. ضیق موجود به خداوند بر نمی گردد بلکه به مخاطب بر می گردد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ثمره ی (۲) این بحث را بیان می کنیم.

در این ایام که چند روز تعطیل است روی این مسأله کار کنید: هل التیمم عند العذر رخصه او عزیمه؟ این بحث در کتاب تیمم امام قدس سره آمده است. یعنی کسی که وظیفه اش تیمم است باید حتما تیمم کند به این گونه که اگر وضو بگیرد، وضویش باطل است یا نه اگر بتواند وضو بگیرد و بگیرد، صحیح می باشد.

ثمرات بحث در خطابات و اطلاقات قرآن ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات بحث در خطابات و اطلاقات قرآن

ص: ۴۳۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۳.

بحث در این بود که آیا خطابات قرآن یا اطلاقات آن، مخصوص موجودین در عصر وحی است یا اعم می باشد و علاوه بر آنها غائبین و معدومین را نیز شامل می شود. ما به این نتیجه رسیدیم که همه را شامل می شود. یک دلیل، چیزی بود که ما آن را ارائه کردیم و آن اینکه اینکه خطابات شفهی نیستند. دلیل دیگری راهی بود که امام قدس سره بیان کرد و آن اینکه این خطابات کتابی است نه لفظی و در آن حتی وجود مخاطب هم لازم نیست.

اما ثمرات این بحث (۱) (۲):

محقق خراسانی دو ثمره برای آن بیان می کند:

ثمره ی اولی: الخطابات

اگر بگوییم خطابات قرآن اعم است و هم موجودین و هم غائبین و معدومین را شامل می شود. این خطابات برای ما هم حجت است. اما اگر بگوییم که مخصوص موجودین در عصر رسالت هستند و حتی غائبین را نیز شامل نیست. ما مخاطب به آن خطابات نیستیم.

یلاحظ علیه (۳): این ثمره هم از نظر صغری باطل است و هم از نظر کبری

اما صغری این است که اگر خطاب مخصوص به موجودین باشد، فقط موجودین مقصود هستند. یعنی بین خطاب و بین اینکه فقط موجودین مقصود باشند نه دیگران ملازمه باشد.

بطلان صغری به این است که ممکن است خطاب به موجودین باشد ولی فقط آنها مقصود نباشند. زیرا گاه رئیس مملکت در حضور چند نفر سخن می گوید و در نتیجه آنها مخاطب هستند ولی فقط آنها مقصود نیستند بلکه همه، مخاطب آن رئیس می باشند. زیرا بزرگان و رؤسایان که سخن می گویند نمی توانند در مقابل تمامی افراد سخن بگویند بلکه عده ای در جلسه حاضر می شوند ولی خطاب علاوه بر آنها دیگران را نیز شامل می شود. مثلاً رسول خدا (ص) یا امیر مؤمنان در مسجد کوفه بعد از نماز جمعه سخنانی می فرمود ولی آن سخنان مخصوص موجودین نبود بلکه تمامی کسانی که در آن زمان بودند را شامل می شد.

ص: ۴۳۹

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۳.
 - ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۱.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۳.

اما کبری باطل است و آن اینکه فرض می‌کنیم که صغری صحیح باشد یعنی بین اینکه خطاب مخصوص به موجودین در مجلس باشد و اینکه فقط همان‌ها هم مقصود باشند ملازمه وجود داشته باشد در عین حال، می‌گوییم: در رسائل شیخ انصاری آمده است که خطابات قرآنی و خطابات قانونی هرچند برای چند نفر ارائه می‌شود و فقط همان‌ها مقصود هستند ولی حجیت، اختصاص به آنها ندارد و برای غیر مقصود هم حجت است.

مثلاً- پدری برای فرزندش نامه می‌نویسد و فقط فرزندش مقصود است ولی اگر این نامه به دست دیگری برسد او نیز همان چیزی را می‌فهمد که اگر فرزندش می‌خواند می‌فهمید.

مضافاً بر اینکه ظواهر هم برای مقصود حجّت است و هم برای غیر مقصود. مثلاً- در نظام سابق، نامه‌ها مخصوصاً نامه‌های انقلابی‌ها را سانسور می‌کردند. در اینجا مقصود از نامه یک نفر خاص بود ولی سانسورچی هم آن را می‌فهمید و نویسنده‌ی نامه را مؤاخذه می‌کرد.

نتیجه اینکه ثمره‌ی اولی باطل می‌باشد.

ثمره‌ی ثانیه: [اطلاقات \(۱\)](#)

در قرآن اطلاقاتی وجود دارد مثلاً می‌فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) (۲) اگر اطلاقات قرآن هم مشافهین را شامل شود و هم غائبین و معدومین را، الآن این آیه برای ما حجت است و بر ما هم واجب است نماز جمعه را بخوانیم. اما اگر اطلاقات قرآن مخصوص مشافهین باشد، ما اگر بخواهیم به این آیه تمسک کنیم به یک متمم احتیاج داریم که همان اجماع بر اشتراک در تکلیف است یعنی تکلیف معدومین با موجودین یکی است. مشکل اینجا است که اجماع دلیل لبی است و در آن باید به قدر متیقن اکتفا کرد و آن اینکه ما با حاضرین از نظر صنف یکی باشیم و آن اینکه آنها در محضر امام معصوم بودند و امام جمعه، امام معصوم بود و ما هم باید در محضر امام معصوم باشیم. در نتیجه اجماع حجت نیست و به تبع آن خطابات قرآن هم برای ما حجت نمی‌باشد.

ص: ۴۴۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۶۵.

۲- جمعه/سوره ۶۲، آیه ۹.

همچنین در مورد اطلاق آیه ی سوره ی مائده که می فرماید: (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ) (۱) اگر این آیه فقط موجودین را شامل می شود ناچاریم در عمل به قرآن از اجماع بر اشتراک در تکلیف که متمم است استفاده کنیم و حال آنکه اجماع دلیل لبی است و باید در آن به قدر متیقن عمل کرد. این در حالی است که مجری حد در زمان حاضرین، خود معصوم بوده است و در زمان ما غیر معصوم.

نقول: ما این بحث را به سه صورت ارائه می کنیم:

در زمان رسول خدا (ص) افرادی جزء معدومین محسوب می شدند مانند جوانانی که بعد از امیر مؤمنان علی علیه السلام تبعیت کردند ولی آنها مسلماً در اطلاقات قرآنی شریک بودند ولی بر فرض اینکه خطابات قرآن مخصوص حاضرین باشد، آنها مشمول آن خطابات نیستند مگر با تمسک به متمم که همان اجماع است. قدر متیقن از اجماع این است که همه در یک صنف باشند که خوشبختانه در این مثال این قدر متیقن وجود دارد و آن اینکه در زمان رسول خدا (ص) مقیم نماز جمعه شخص معصوم بوده است و در زمان امیر مؤمنان نیز مقیم، معصوم بوده است.

تا اینجا مشکلی نیست. اما در مورد ما مسأله فرق می کند یعنی اگر قائل شویم که اطلاقات قرآن معدومین را شامل نمی شود و از آن طرف قاعده ی اشتراک که همان اجماع است در مورد ما جاری نباشد زیرا وحدت صنف در مورد ما وجود ندارد ما نمی توانیم به اطلاقات قرآن عمل کنیم.

ص: ۴۴۱

ثم ان المحقق الخراسانی حلّ هذه المشكله و آن اینکه حتی اگر بگوییم خطابات قرآن معدومین را شامل نیست و هم اینکه دلیل اشتراک به دلیل عدم وحدت صنف، کارساز نیست با این وجه اطلاقات قرآن حجت است. محقق خراسانی این نکته را در عرض یک صفحه از کفایه با عباراتی سخت و جملات ناتمام بیان می کند و آن اینکه بین اوصاف لازمه و اوصاف مفارقه فرق می گذارد.

توضیح اینکه: صحابه ی رسول خدا (ص) و یا صحابه ی امیر مؤمنان علی علیه السلام دو صفت داشتند: یک سری از این اوصاف لازمه ی آنها بود مانند تکلم به زبان عربی و یک سری از آن اوصاف مفارقه بود و آن هم نشینی با معصوم بود که گاه معصوم حضور داشت و گاه نداشت.

در مورد اولی نمی توانیم به اطلاقات آیات تمسک کنیم مثلاً- اگر شک کنیم که آیا عربی خواندن قرآن لازم است یا نه بگوییم که در قرآن این قید نیامده است و فقط فرموده است: (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعًا) (۱) و نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد و گفت عربی بودن لازم نیست. زیرا مقدمات حکمت در اینجا جاری نیست زیرا این مقدمات در جایی جاری است که افتراق امکان داشته باشد و حال آنکه عربی بودن از مردم آن زمان جدا نبود و اگر قرآن می فرماید: «فَانكِحُوا بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ» این قید، لغو می بود زیرا آنها به این قید، احتیاج نداشتند. خلاصه اینکه در قیود لازمه نمی توان به مقدمات حکمت تمسک کرد.

اما در اوصاف مفارقه چنین نیست در اینجا مقدمات حکمت را جاری می کنیم. مثلاً می گوییم خداوند در آیه ی قصاص و جمعه دستوری را فرموده است. اگر وجود معصوم در اجرای این موارد شرط بود خداوند می بایست به آن در قرآن تذکر می داد. بنا بر این از اینکه این قید در قرآن نیامده است استفاده می کنیم که این قیود شرط نیست.

ص: ۴۴۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: برگشت ضمیر به بعضی از عام

الفصل العاشر: اگر عامی باشد و بعد از آن ضمیری بیاید که به همه ی عام برگردد بلکه به قسمی از افراد عام برگردد آیا این موجب می شود که در خود عام نیز تصرف شود و تخصیص بخورد؟

مثلا- در آیه ی (وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ) (۱) آمده است که مطلقات چه بائن باشند و چه رجعی باید سه طهر یا حیض (بنا بر اختلافی که بین ما و غیر ما می باشد) ببینند و بعد می توانند ازدواج کنند.

سپس می فرماید: شوهران این زنان در عده حق دارند که از طلاقشان برگردند. در اینجا دو ضمیر در (بَعُولَتُهُنَّ) و (بِرَدِّهِنَّ) به مطلقات بر می گردد ولی خصوص طلاق رجعی را شامل می شود و الا اگر طلاق، بائن باشد، مرد حق رجوع ندارد مگر اینکه زن، مهریه اش یا خلع را برگرداند.

آیا این سبب می شود که در خود عام نیز تصرف کنیم و بگوییم: (يَتَرَبَّصْنَ) نیز مخصوص رجعی ها است و بائن ها را شامل نمی شود؟ (البته این صرف تصور است و الا کسی به آن فتوا نداده است)

باید دقت داشت که در تمام کتاب ها که این مسأله عنوان شده است مسلم گرفته شده است که ضمیر در (بَعُولَتُهُنَّ) و (بِرَدِّهِنَّ) به همه ی مطلقات بر نمی گردد بلکه به بخشی از آنها بر می گردد. چون این مطلب را مسلم گرفته اند در نتیجه این بحث را مطرح کرده اند.

ص: ۴۴۳

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۲۸.

محقق خراسانی در اینجا سه راه حل ارائه می کند و بعد آنها را نقد می کند:

الطریق الاول: تصرف در اصاله العموم مرجع

یعنی از اینکه ضمیر به بخشی از مرجع بر می گردد موجب می شود که در مرجع تصرف کنیم و در مثال فوق بگوییم که مراد از مطلقات، خصوص رجعیه است.

الطریق الثانی: تصرف در ضمیر

در این طریق اصاله العموم را در عام حفظ می کنیم و در نتیجه در ضمیر تصرف می کنیم و می گوییم: ضمیر «هن» یعنی

بعضی از آنها و این از باب استخدام می باشد.

در علم بدیع آمده است که استخدام به این معنا است که از مرجع چیزی اراده شود و از ضمیر چیزی دیگر.

الطریق الثالث: المجاز العقلی

مجاز عقلی یعنی چیزی که مال بخشی است به همه نسبت دهیم مثلاً ده نفر از قبیله قاتل هستند و ما بگوییم که تمام قبیله قاتل هستند. در قرآن نیز این مجاز به کار برده شده است آنجا که قتل انبیاء پیشین به اهل کتاب نسبت داده می شود و خداوند می فرماید: (فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ) (۱) و حال آنکه نیاکان آنها انبیاء را کشته بودند.

در ما نحن فیه نیز بگوییم (بُعُولَتُهُنَّ) از باب مجاز به همه بر می گردد.

در این طریق، اصاله العموم در ضمیر محفوظ است و فقط مجازاً حکم بعض را به کل نسبت می دهیم و البته اصاله العموم در مرجع نیز حفظ شده است.

سپس محقق خراسانی می فرماید: اگر امر دائر شود که اصاله العموم مرجع به هم بخورد یا اصاله العموم ضمیر، اصاله العموم در مرجع مقدم است. زیرا در اوائل جلد اول کفایه گفتیم که اصول لفظیه در شک در مراد حجت است ولی اگر در کیفیت اراده شک کردیم اصاله العموم حجت نیست. بر این اساس، شک در اوّلی که عام باشد از باب شک در مراد است زیرا نمی دانیم در «مطلقات» تمام آنها اراده شده است یا خصوص رجعیات. این چون از باب شک در مراد است، اصاله العموم در آن جاری است ولی در دومی که شک در عموم ضمیر است در کیفیت اراده شک داریم که آیا به نحو اول است یا دوم و یا سوم لذا اصاله العموم جاری نیست.

ص: ۴۴۴

اولاً: راه دوم ایشان که از باب استخدام است بر خلاف ظاهر می باشد. زیرا غالباً ضمیر با مرجع مطابق است و بعید است که از مرجع چیزی و از ضمیر، چیز دیگر اراده شود. بنا بر این این موجب نمی شود که قرآن را حمل بر شاذ کنیم. استخدام یک امری استثنائی است.

ثانیاً: راه سوم ایشان نیز صحیح نیست انجام این مجاز احتیاج به مجوز دارد مثلاً- در اسناد قتل انبیاء به کل یهود، این مجوز وجود دارد که یهود زمان رسول خدا (ص) نیز به عمل نیاکان خود که انبیاء را به قتل رساندند راضی بودند در نتیجه حکم بعض را به کل نسبت می دهند اما در ما نحن فیه مجوزی برای مجاز وجود ندارد و حکم بعض که رجعیات است را به کل نسبت دهیم، هیچ مجوزی ندارد.

فبقول: باید به سراغ راه چهارم رویم و آن اینکه محقق خراسانی در سابق نکته ای گفت که می توانست در این بحث از آن استفاده کند و آن اینکه فرمود: اگر عام و خاص متصل باشند مانند: «اکرم العالم العادل»، خاص سبب مجازیت عام نیست و در مثال فوق «عادل» سبب نمی شود که «عالم» در خصوص «عالم عادل» استعمال شده باشد زیرا این از باب تعدد دال و مدلول است. اما در مخصص منفصل، تخصیص به اراده ی استعمالیه نمی خورد بلکه به اراده ی جدیه می خورد و متکلم «علماء» را در «اکرم العلماء» در تمامی علما به کار برده است و بعد که مخصص را می آورد، ظهور عام را در عموم از بین نمی برد بلکه حجیت عام را از بین می برد.

اذا علمت هذا در ما نحن فيه می گوئیم: از عام، اراده ی عموم شده است. از ضمیر نیز عموم اراده می شود ولی این به اراده ی استعمالیه است و بعد مانند شش ماه بعد که دلیل قائم شد رجعی ها قابل رجوع هستند نه باین ها، این مخصص، سبب مجازیت عام نمی شود و عام به عموم خود باقی می ماند و تصرف فقط در اراده ی جدیه است نه استعمالیه.

مضافا بر اینکه به نظر ما ضمیر در (بَعُولَتُهُنَّ) به تمام عام بر می گردد نه خصوص رجعی ولی این به اراده ی استعمالیه است نه اراده ی جدیه. دیگر اینکه معیار حقیقت و مجاز، تصرف در اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این بحث را مطرح می کنیم که آیا با مفهوم مخالف می توان عام را تخصیص زد یا نه. علت اینکه این بحث را مطرح می کنند این است که دلالت عام، لفظی است و دلالت مفهوم ضعیف است آیا می توان با ضعیف قوی را تخصیص زد؟

تخصیص عام با مفهوم ۹۵/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص عام با مفهوم

سخن در این است که آیا می توان عام را با مفهوم تخصیص (۱) (۲) زد. مثلا شارع مقدس می فرماید: «اضرب کل من فی الدار» و پدر و مادر شخص نیز در خانه هستند. بعدا در دلیل دیگر می خوانیم: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ) (۳) مفهوم این جمله این است که به طریق اولی نباید آنها را کتک زد. بنا بر این اگر در خانه، پدر و مادر هم باشند، با آیه ی فوق تخصیص می خورند.

ص: ۴۴۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۳.

۳- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۳.

یا مثلا: امام صادق علیه السلام می فرماید: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ (۱) مفهوم آن این است که اگر کمتر از کر شود، «ینجسه شیء» از آن سو امام رضا علیه السلام می فرماید: مَاءُ الْبَيْتِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ (۲) این عام است یعنی آب چاه چه به اندازه ی کر باشد یا کمتر از آن، نجس نمی شود. حال اگر آب چاه کمتر از کر باشد، توسط مفهوم کلام امام صادق علیه السلام که می فرماید: آب کمتر از کر ینجسه شیء باید تخصیص بخورد.

اذا علمت هذا، چند نکته را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

المقدمه الاولى: داعی (۳) بر عنوان این مسأله این است که تصور شده است دلالت عام لفظی و وضعی است و در نتیجه دلالت

آن قوی می باشد ولی مفهوم دلالتی ضعیف دارد لذا این بحث مطرح شد که آیا با دلالت ضعیف می توان دلالت قوی را تخصیص زد یا نه.

المقدمه الثانيه (۴): بحث در حجیت مفاهیم که در سابق مطرح کردیم صغروی بود یعنی آیا جمله مفهوم دارد یا نه و الا اگر مفهوم وجود داشته باشد حتما حجت است بنا بر این بحث در آنجا صغروی است ولی بحث در اینجا کبروی است یعنی آیا با وجود مفهوم می توان عام را تخصیص زد یا نه.

ص: ۴۴۷

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۵۹، ابواب ماء المطلق، باب ۹، شماره ۳۹۶، ح ۶۴، ط آل البیت.
 - ۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۳۴.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۰.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۰.

المقدمه الثالثه: مفهوم گاه (۱) موافق است و گاه مخالف.

میزان در شناسائی موافق و مخالف در این است که کیف در قضیه ی مفهوم و منطوق یکی باشد یعنی از لحاظ سلب و ایجاب یکسان باشند مفهوم آنها موافق است مانند: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ) (۲) که مفهوم موافق آن این است که آنها را شتم نکن و یا کتک نزن

اما اگر کیف آنها مختلف باشد یعنی یکی موجب و دیگری سالبه باشد به آن مفهوم مخالف می گویند: مانند: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرًا كَرًّا لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ (۳) که مفهوم آن عبارت است از: «الماء اذا لم يبلغ قدر كرى ينجسه شيء».

المقدمه الرابعه: مفهوم موافق بر دو قسم (۴) است و آن اینکه گاه علاوه بر اینکه کیف دو قضیه یکی است ولی مفهوم اولی از منطوق است. مثلاً- امام صادق علیه السلام می فرماید: لا- تأكل ذبيحه الكتابي. که مفهوم موافق آن عبارت است از اینکه به طریق اولی: لا تأكل ذبيحه المشرك.

اما گاه مفهوم، اولویت ندارد مانند: لا تشرب الخمر لانه مسكر، که مفهوم آن این است که نیبذ که مسكر است را نیز نباید نوشید.

فاعلم: ان الكلام يقع في مقامين (۵)

المقام الاول: تخصيص العام بالمفهوم الموافق (سپس به سراغ تخصيص عام با مفهوم مخالف می رویم)

ص: ۴۴۸

۱- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۳.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۵۹، ابواب ماء المطلق، باب ۹، شماره ۳۹۶، ح ۶۴، ط آل البيت.

۴- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۷۱.

۵- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۷۱.

در اینجا سه قول است:

۱. تخصیص جایز است.

۲. تخصیص جایز نیست.

۳. تردید در مسئله

برای جواز تخصیص عام با مفهوم موافق سه (۱) دلیل اقامه شده است.

الدلیل الاول: الاجماع

یلاحظ علیه: اجماع در مسأله ی اصولی معنا ندارد. علاوه بر آن اجماعی در کار نیست زیرا اُردی می گوید که اقوی این است که عام را می توان تخصیص زد. این علامت آن است که قول مخالفی هم وجود دارد.

الدلیل الثانی: مفهوم، دلیل است و عام (۲) نیز دلیل می باشد. ضابطه هم این است که به هر دو دلیل باید عمل کرد و الجمع مهما امکن اولی من الترتک و جمع کردن به این است که با مفهوم، عام را تخصیص بزیم. این دلیل قابل قبول است.

الدلیل الثالث: این دلیل از آیت الله حکیم (۳) در حاشیه ی ایشان بر کفایه به نام الحدائق آمده است و آن اینکه اگر با مفهوم موافق، عام را تخصیص بزیم و مفهوم را نادیده بگیریم، به تدریج شک به منطوق هم راه پیدا می کند. مثلاً مفهوم در (فلا تُقْلُ لَهُمَا أُف) (۴) این است که آنها نباید شتم و ضرب کرد اگر این مفهوم از کار بیفتند باید حتی گفتن اف هم جایز باشد زیرا جایی که زدن جایز باشد به طریق اولی اف هم باید جایز باشد.

یلاحظ علیه (۵): این دلیل خوب است ولی ناقص می باشد و آن اینکه فقط در جایی صحیح است که مفهوم موافق جنبه ی اولویت داشته باشد. ولی اگر جنبه ی اولویت نداشته باشد این دلیل در آن جاری نیست. مانند: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» که مفهوم موافق آن این است که نبیذ را هم چون مسکر است نباشد نوشید.

ص: ۴۴۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۲.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۲.

۴- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۳.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۲.

تم الکلام فی المقام الاول و اصلا این مسأله جای بحث ندارد زیرا هم عام حجت است و هم مفهوم موافق و الجمع مهما ممکن اولی من الترك.

المقام الثاني (1): تخصيص العام بالمفهوم المخالف

مانند مثال آب کر و آب بئر که مفهوم عدم نجاست آب کر، عدم نجاست آب بئر را تخصیص بزنند.

برای این مسأله سه صورت را بیان می کنیم. محقق خراسانی در اینجا دوازده (2) صورت را بدون مثال ذکر کرده است:

الصورة الاولى: گاه مفهوم و عام در کلام واحد هستند. مانند: «اکرم العلماء اذا عدلوا» در اینجا «اکرم العلماء» عام است و «اذا عدلوا» مفهوم دارد یعنی اگر فاسق باشند آنها را نباید اکرام کرد. با مفهوم این جمله، عام را تخصیص می زنیم.

الصورة الثانية: گاه در کلام واحد هستند ولی از هم جدا می باشند مانند: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (3) که مفهوم آن این است: «ان جاءكم عادل فلا تتبينوا» اما تعلیلی که در ادامه می آید عام است و حتی خبر عادل را نیز شامل می شود. جهالت به دو معنا است اگر به معنای نادانی باشد از بحث خارج است ولی جهالت اگر به معنای ندانستن باشد این حالت هم در خبر فاسق است و هم خبر عادل زیرا خبر هیچ کدام مفید علم نیست. بنا بر این مفهوم در صدر است و عام در ذیل می باشد.

ص: ۴۵۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۳.

۳- حجرات /سوره ۴۹، آیه ۶.

الصورة الثالثة (١): گاه كاملا از هم جدا هستند و یکی در کلام امام صادق علیه السلام است و دیگری در کلام امام رضا علیه السلام. مانند مثال ماء الكر و ماء البئر.

محقق خراسانی صور بسیار دیگری را تصور کرده است و آن اینکه

١. گاه عام و مفهوم هر دو به دلالت لفظیه ی وضعیه است. مثلا «کل» که در عام به دلالت لفظیه ی وضعیه دلالت بر عموم می کند و مفهوم هم مانند هیئت جمله ی شرطیه است.

٢. گاه هر دلالت هر دو به اطلاق است. مانند مقدمات حکمت.

٣. گاه عام به دلالت لفظیه و مفهوم به اطلاق است.

٤. گاه عکس مورد فوق است.

این چهار مورد اگر ضرب در سه موردی شود که ما بیان کردیم جمعا دوازده صورت می شود.

سپس فتوا (٢) می دهد که اما اولی که دلالت هر دو به دلالت لفظیه ی وضعیه می باشد با هم تعارض کرده و ساقط می شوند.

اگر هر دو به اطلاق باشد، ما نحن فیه از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا نه عام داریم و نه مفهوم. زیرا در مقدمات حکمت شرط است که قرینه ای در کار نباشد و حال آنکه عام قرینه بر ضد مفهوم و مفهوم قرینه بر ضد عام می شود و هر دو از بین می روند.

اگر عام به دلالت لفظیه باشد ولی مفهوم به دلالت اطلاق باشد در اینجا عام مقدم می باشد زیرا دلالت لفظیه از دلالت اطلاق قوی تر است و حتی دلالت لفظیه سبب می شود که اصلا اطلاق منعقد نشود زیرا اطلاق با مقدمات حکمت و دلالت لفظیه، قرینه بر خلاف می باشد.

ص: ٤٥١

١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٤٧٣.

٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٤٧٤.

حکم در صورت چهارم هم از فرض مزبور روشن می شود.

ان شاء الله در جلسه ی آینده نظر خود را در مورد کلام محقق خراسانی بیان می کنیم.

تخصیص عام با مفهوم مخالف ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تخصیص عام با مفهوم مخالف

بحث در مقام دوم (۱) است و آن اینکه آیا با مفهوم مخالف می توان عام را تخصیص زد یا نه.

محقق خراسانی در اینجا دوازده (۲) صورت را ترسیم می کند که آنها را بیان کردیم.

یلاحظ علیه: تمام این صور خارج از بحث می باشد. بحث در جایی است که هم عام وجود دارد و هم مفهوم که باید دید آیا با آن مفهوم می توان عام را تخصیص زد یا نه. به هر حال، ابتدا باید هم عام و هم مفهوم وجود داشته باشد.

اما صوری که محقق خراسانی تصویر کرده است به گونه ای است که یا یکی از آن دو موجود است یا هر دو موجود است و با هم متعارض می باشند و هر دو از بین می روند.

اما آنجا که یکی موجود است جایی است که ایشان گفته اند اگر مفهوم به دلالت وضعیه باشد، بر اطلاق عام مقدم است و اصلاً اطلاقی برای عام محقق نمی شود زیرا شرط اطلاق، عدم القرینه است و حال آنکه مفهوم، قرینه می باشد.

همچنین عکس آن نیز صادق است یعنی جایی که عموم، به دلالت وضعیه است و مفهوم به اطلاق می باشد در اینجا نیز اطلاق برای مفهوم محقق نمی شود.

ص: ۴۵۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۳.

در جایی که هر دو به دلالت وضعیه باشند، با هم تعارض کرده از بین می روند. بنا بر این، این صور، غیر از محل بحث ما می باشد.

الرابع: ما افاده المحقق النائینی (۱)

ایشان قائل است که با مفهوم می توان عام را تخصیص زد زیرا قانون کلی در این موارد عبارت است از اینکه در همه جا مخصص، بر عام مقدم است. بنا بر این اگر مفهومی داریم که خاص است با آن می توان عام را تخصیص زد.

نقول: فرمایش ایشان صحیح است ولی ایشان صورت مسأله را تغییر داده است. بحث در این نیست که خاص بر عام مقدم است بلکه سخن در این است که آیا مفهومی که دلالت آن ضعیف است می تواند بر عام که دلالتش قوی است مقدم شود یا نه.

و من هنا يظهر النظر في كلام المحقق البروجردی (۲). مرحوم بروجردی نیز صورت مسأله را پاک کرده است.

ایشان می فرماید: مفهوم بر عام مقدم می شود زیرا مفهوم، مقید است ولی عام مطلق می باشد و مقید، مقدم بر مطلق می باشد. بعد ایشان مثال می زند: خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ. (۳) بعد در روایتی آمده است که إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرًا كَرًّا لَمْ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ (۴). بین این دو اطلاق و تقیید است و دومی اولی را قید می زند.

ص: ۴۵۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۵.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۷۷، ص ۹، ط بیروت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۵۹، ابواب ماء المطلق، باب ۹، شماره ۳۹۶، ح ۶۴، ط آل البيت.

عین همان اشکال در اینجا نیز وارد است.

قول ما در مسأله (۱): نمی توان یک ضابطه ی کلیه ارائه کرد و گفت که مفهوم مقدم می شود یا نه. بلکه باید مورد به مورد مسأله را بررسی کرد.

مثلاً در آیه ی نبأ می خوانیم: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (۲)

شیخ انصاری در رسائل می فرماید: در دلالت آیه بر حجیت خبر واحد دو اشکال است که پاسخ از آنها مشکل می باشد.

دومین اشکال که به کار ما می آید این است که صدر (۳)، دلالت بر حجیت خبر واحد دارد که مفهوم آن این است: «ان جاءكم عادل فلا تتبينوا» اما تعلیلی که در ادامه می آید نکته ای بر خلاف صدر می گوید عام است و حتی در مورد خبر عادل نیز دستور به تبیین می دهد. جهالت به دو معنا است اگر به معنای نادانی باشد از بحث خارج است ولی جهالت اگر به معنای ندانستن باشد یعنی مبدا ندانسته به قومی که تصور می کردید مرتد هستند ضرر بزنید و بعد متوجه شوید که آنها مرتد نبودند، این حالت هم در خبر فاسق است و هم خبر عادل زیرا خبر هیچ کدام مفید علم نیست بلکه یا مفید ظن است و یا مفید اطمینان.

شیخ انصاری (۴) معتقد است که در اینجا عموم التعلیل، مقدم بر مفهوم است (بر خلاف مشهور که قائل هستند با مفهوم می توان عام را تخصیص زد.) دلیل ایشان این است که دلالت در عموم التعلیل، اظهر است. زیرا اگر به ما دستور دادند که «لا تأكل الرمان لانه حامض» یعنی هر چیزی که ترش است را نباید خورد حتی اگر رمان نباشد.

ص: ۴۵۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۶.

۲- حجرات/سوره ۴۹، آیه ۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۷.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۷.

یلاحظ علیه (۱): این اشکال به شیخ انصاری بار است که ایشان در معنای جهالت اشتباه کرده است زیرا جهالت به معنای ندانستن نیست. جهالت در قرآن کرارا استعمال شده است و در مقابل نادانی و خلاف حکمت می باشد مانند: (مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۲).

بنا بر این خبر عادل جزء جهالت نیست بلکه خبر عادل نوعی حکمت است و از این رو تمامی عقلاء به خبر واحد عمل می کنند. بنا بر این در آیه ی فوق، مفهوم وجود دارد ولی عامی وجود ندارد و آیه از محل بحث خارج می شود.

محقق نائینی، در مقابل شیخ قائل است که مفهوم، مقدم بر عموم تعلیل است زیرا وقتی خبر واحد، حجت می باشد، صدر، حاکم بر ذیل می شود و با وجود حاکم، به محکوم عمل نمی کنند مانند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً) (۳) ولی روایت می گوید: «لا ربا بين الوالد و الولد» یا «بين الزوج و الزوجه» که این بر آیه حکومت دارد.

حاکم چیزی است که مدلول علت را تفسیر می کند از این رو بر آن مقدم می باشد.

یلاحظ علیه: در اینکه محقق نائینی مفهوم را مقدم کرده است اشکالی وجود ندارد ولی در اینکه ایشان، صدر را حاکم بر ذیل می داند مناقشه داریم. زیرا حکومت، همواره قائم با لسان (۴) است. فرق حکومت با تخصیص در این است که تخصیص امری است عقلی، و حکومت، امری لفظی است و حاکم باید بر محکوم لسان لفظی داشته باشد. مانند آیه ی ربا در بالا و یا اینکه در دلیل محکوم می خوانیم: «إذا شككت فابن علی الاكثر» بعد در دلیل حاکم آمده است: «لا شك لكثير الشك» و یا «لا شك للامام مع حفظ الامام و لا شك للامام مع حفظ المأموم».

ص: ۴۵۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۸.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۵۴.

۳- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۳۰.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۸.

این در حالی است که در ما نحن فيه، صدر آیه ی نبأ نظارت بر ذیل ندارد تا آن را تفسیر کند.

یا اینکه در حدیث دیگری می خوانیم:

عَدَّةٌ مِنْ أَضْجَانِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَاءِ الَّذِي تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَتَلْعُ فِيهِ الْكِلَابُ (زیرا سگ آب را نمی نوشد بلکه زبانش را برای خوردن به آب می زند) وَ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ. (۱)

مفهوم آن این است که اگر آب به قدر کر نرسد، «ینجسه شیء» این عبارت است از مفهوم که خاص می باشد.

در دلیل عام آمده است:

وَ أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ (از اصحاب امام رضا علیه السلام است و ثقه می باشد و روایات زیادی از امام هشتم نقل کرده است) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى رَجُلٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَاعَ فَقَالَ مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيَنْزَحُ مِنْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ وَ يَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً. (۲)

چاه ماده دارد یعنی ریشه دارد که همان آب های تحت الارض است که به هم پیوسته اند. این روایت اطلاق دارد یعنی ماء بئر چه کر باشد و چه کمتر از آن، نجس نمی شود. ولی مفهوم روایت امام صادق علیه السلام می گوید: آب اگر به حد کر نباشد، یفسده شیء.

ص: ۴۵۶

۱- الاصول من الكافي، شيخ كليني، ج ۳، ص ۲، ط دار الكتب الاسلاميه.

۲- تهذيب الأحكام، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۲۳۴.

حال باید دید که این مفهوم روایت امام رضا علیه السلام را تخصیص می زند در نتیجه اگر آب بثر، اگر کمتر از کر باشد با ملاقات نجس، نجس می شود یا نه.

در اینجا عموم عام را بر مفهوم مقدم می کنیم و آن به سبب تعلیلی (۱) است که در ذیل روایت امام رضا علیه السلام آمده است که می فرماید: آب بثر، ماده دارد و در نتیجه اگر کر نباشد اشکالی ندارد.

تخصیص عام با مفهوم مخالف ۹۵/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تخصیص عام با مفهوم مخالف

بحث در این است که اگر آیا با مفهوم مخالف می توان عام را تخصیص زد (۲) یا نه. علت طرح این بحث این است که دلالت مفهوم ضعیف است ولی دلالت عام که منطوق است قوی می باشد آیا با دلالت ضعیف می توان دلالت قوی را تخصیص زد یا نه.

به نظر (۳) ما نمی توان در این مورد یک ضابطه ی کلی ارائه کرد و گفت همواره مفهوم بر منطوق مقدم است یا بر عکس. بلکه باید موارد را تک تک مطالعه کنیم. گاه مفهوم را مقدم می کنیم و گاه عکس.

گفتیم در آیه ی نأ عامی وجود ندارد تا بحث مزبور در آن پیاده شود زیرا جهالت (۴) را به معنای ندانستن نگرفتیم بلکه به معنای کار غیر حکیمانه گرفتیم.

حال دو روایت را بررسی می کنیم:

ص: ۴۵۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۶.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۷۸.

در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ. (۱) که مفهوم آن این است که اگر آب به قدر کر نرسد، «ینجسه شیء» این عبارت است از مفهوم که خاص می باشد.

در دلیل عام از ابن بزيع از امام رضا علیه السلام آمده است: مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيُنزَحُ مِنْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الرَّيْحُ وَيَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً. (۲)

این روایت اطلاق دارد یعنی ماء بئر چه کر باشد و چه کمتر از آن، نجس نمی شود. ولی مفهوم روایت امام صادق علیه السلام می گوید: آب اگر به حد کر نباشد، یفسده شیء. بین مفهوم و عام عموم و خصوص من وجه است.

حدیث امام صادق علیه السلام خاص است از این نظر که مفهوم آن در خصوص غیر کر است. اما از یک نظر کر است یعنی چه ماء البئر باشد چه غیر آن باشد.

اما روایت امام صادق از یک لحاظ خاص است زیرا فقط بئر را شامل است و عام از این حیث که چه کر باشد و چه نباشد.

قاعده در عموم و خصوص من وجه این است که در محل تعارض هر دو را کنار می گذارند و به سراغ دلیل دیگر می روند و آن جایی است که ماء بئر کمتر از کر باشد که مفهوم می گوید نجس است ولی عام می گوید پاک است.

اما در ما نحن فیه چنین نمی کنیم و به مقتضای قاعده ی فوق که تساقط هر دو است عمل نمی کنیم زیرا در ذیل روایت امام رضا علیه السلام تعلیلی (۳) آمده است که می فرماید: لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً

ص: ۴۵۸

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۳، ص ۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۰.

این تعلیل ناظر به غیر کر است و الا اگر کر باشد شکی نیست که نجس نمی شود. بنا بر این این تعلیل دلیل می شود که دلیل عام را بر مفهوم مقدم کنیم. بنا بر این اگر آب بثر، کمتر از کر باشد با ملاقات نجس، نجس نمی شود.

گاه مفهوم را بر عام مقدم می کنیم (۱):

امام صادق علیه السلام می فرماید: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدَرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ (۲)

و در روایت دیگر که ابن ادریس نقل کرده است می خوانیم: خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ (۳)

حال اگر قطره ی خونی در آب قلیل بیفتد، مفهوم روایت امام صادق علیه السلام می گوید که آب مزبور نجس است ولی عموم روایت ابن ادریس می گوید که آب طهور است و نجس نمی شود.

در اینجا عام مقدم می شود.

تم الکلام فی الفصل الحادی عشر

الفصل الثانی عشر (۴): این فصل ناظر به آیه ی سوره ی نور است که می فرماید: (وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (۵)

خداوند در مورد کسانی که بدون شاهد، زنان محصنات که زنان شوهر دار هستند را متهم می کنند سه حکم دارد و می فرماید: باید هشتاد تازیانه بخورند، شهادت آنها قبول نمی شود و محکوم به فسق هستند.

ص: ۴۵۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۵۹، ابواب ماء المطلق، باب ۹، شماره ۳۹۶، ح ۶۴، ط آل البيت.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۷۷، ص ۹، ط بیروت.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۲.

۵- نور/سوره ۲۴، آیه ۴.

بعد استثناء کرده می فرماید: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۱). یعنی هم باید توبه کنند و هم اصلاح کنند.

بحث در این است که (إِلَّا) آیا به جمله ی اخیر بر می گردد یا به همه بر می گردد.

گروهی قائل هستند که فقط به اخیر بر می گردد که همان (وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) ولی آن دو حکم قبلی به قوت خودش باقی است.

ولی اکثر قائل هستند که به همه بر می گردد و البته این قبل از آن است که حکم حاکم صادر شود.

یا مانند: «اکرم العلماء و اکرم التجار و اکرم الطلاب الا-الفساق» که این استثناء به اخیر بر می گردد یا به هر سه. البته فرقی ندارد که فعل را گاه تکرار می کنند و گاه تکرار نمی کنند مانند: «اکرم العلماء و التجار و الطلاب الا الفساق»

باید در دو مقام (۲) بحث کرد:

المقام الاول: در مقام ثبوت بحث می کنیم یعنی آیا امکان رجوع به همه هست یا نه.

المقام الثانی: در مقام اثبات بحث می کنیم که آیا ظاهر در اخیر است یا ظاهر در جمیع.

اگر در مقام اول به این نتیجه برسیم که استثناء نمی تواند به همه برگردد، مقام دوم دیگر جای بحث ندارد.

محقق خراسانی (۳) (۴) در کفایه در مقام اول با ضرس قاطع می گوید که «الّا» برای اخراج است و فرق نمی کند که مُخْرَجٌ عنه یکی باشد یا بیشتر.

ص: ۴۶۰

۱- نور/سوره ۲۴، آیه ۵.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۲.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۴.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۳.

همچنین اگر کسی بگوید: اکرم العلماء الا زيدا و بکرا و عمرا و خالدا که «الَّا» تمامی ما بعد خود را شامل می شود از این رو باید تمامی ما قبل خود را نیز شامل شود.

ثم ان المحقق البروجردی (۱) ذهب الى عدم الامکان و اینکه با «الَّا» فقط می تواند اخير را استثناء کند.

خلاصه ی بیان ایشان که مفصل است این است که «الَّا» یک معنای حرفی است که معنایی ربطی می باشد بنا بر این وقتی متعلق به اخير شود، در آن فانی می شود و ما زاد بر آن را نمی تواند شامل می شود.

بله اگر معنای اسمی باشد مانند: «اکرم العلماء و التجار و الطلاب و استثنى الفساق» در اینجا همه را شامل می شود. ولی در ما نحن فيه «الَّا» معنای حرفی است مانند «من» که اگر در «بصره» فانی شود و بگوییم: «من البصره» دیگر از بین می رود و چیزی از آن باقی نمی ماند که بخواهد به دیگری متعلق شود.

ان شاء الله در جلسه ی آینده نظر خود را در مورد کلام ایشان نقل می کنیم.

بحث اخلاقی:

آیت الله بروجردی در فروردین سال ۱۳۴۰ شمسی مبتلا به سکتة ی قلبی شدند و حدود پانزده تا بیست روز در بستر بیماری بودند و فرمود: من عمرم را کردم و خدمت خداوند می روم ولی دستم خالی است. کسانی که در محضر ایشان بودند، عرض کردند که چرا می فرمایید دستم خالی است و شما بسیار به اسلام خدمت کردید و یکی از کارهای شما کتاب «جامع احادیث الشیعه» است که تمامی احادیث فقهی شیعه را جمع کرده اید «بر خلاف وسائل الشیعه که می گوید: تقدم ما يدل عليه» و امثال آن که انسان نمی داند ناظر به کجاست.

ص: ۴۶۱

ایشان در جواب گفت: مگر اینکه همین موجب روسفیدی من در نزد خداوند باشد بعد فرمود: خالص العمل فان الناقد بصیر بصیر. یعنی عمل را برای خدا خالص کن و از ریا و سمعه خالص کن زیرا ناقد که همان صراف است و در اینجا به معنای خدا است کاملاً بصیر است. زیرا صراف هنگام نقد کردن پول خالص را از غیر خالص تشخیص می دهد زیرا هم تجربه دارد و هم محک دارد.

کار ما نیز باید برای خدا باشد و درس خواندن و امر به معروف و نهی از منکر را باید برای خدا انجام دهیم که اگر چنین باشد خداوند حتی در این دنیا نیز اجر را خواهد داد.

خداوند در سوره ی سبأ می فرماید: (قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدِهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنِي وَفُرَادِي) (۱)

اگر ما مشرک باشیم، شرک ما شرک جلی مانند بت پرستان نیست بلکه شرک خفی می باشد و آن اینکه عمل را گاه برای غیر خدا نیز انجام می دهیم.

وقوع استثناء عقیب چند عام ۹۵/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقوع استثناء عقیب چند عام

بحث در این بود که اگر چند جمله باشد و در آخر، استثنایی بیاید، این استثناء به جمله ی اخیر بر می گردد یا به همه (۲) (۳).

علت اینکه این مسأله را عنوان کرده اند، آیه ی افک است که خداوند می فرماید: (وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (۴)

ص: ۴۶۲

۱- سبأ/سوره ۳۴، آیه ۴۶.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۲.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۴.

۴- نور/سوره ۲۴، آیه ۴.

بعد استثناء کرده می فرماید: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۱) یعنی هم باید توبه کنند و هم اصلاح کنند.

بحث در این است که (إِلَّا) آیا به جمله ی اخیر بر می گردد که اگر توبه کنند دیگر فاسق نیستند یا به همه بر می گردد.

ابتدا بحث را در مقام ثبوت که همان امکان و عدم امکان رجوع به همه است مطرح می کنیم.

محقق خراسانی در کفایه قائل است که کلام در این مورد مجمل (۲) می شود و مشخص نیست که استثناء به خصوص اخیر بر می گردد یا جمیع. البته اخیر، متیقن است ولی مشخص نیست که ظهور در خصوص آن دارد یا نه.

ان قلت: چرا به اصاله عدم القرینه و اصاله الحقیقه در همه ی موارد تمسک نمی کنیم؟ (با اجرای این دو اصل ثابت می شود که استثناء حتما به اخیر می گردد. زیرا استثناء سبب مجازیت عام می شود در این صورت، فقط آخری مجاز است و ما بقی در حقیقت استعمال شده است.)

قلت: اینجا جای آن دو اصل نیست زیرا این دو در جایی جاری می شود که از باب شک در مراد باشد ولی ما نحن فیه از باب شک در مراد نیست بلکه از باب شک در قرینیت شیء موجود است. شیء موجود، همان استثناء است یعنی اگر شک کنیم که این استثناء قرینه است یا نه، جای آن دو اصل نیست.

یلاحظ علیه: به نظر ما کلام مجمل نمی شود زیرا اصاله الحقیقه در یک مورد جاری نمی شود و آن جایی است که شک در کیفیت الاراده باشد. در سابق گفتیم که گاه از یک کلمه یک معنا اراده شده است و نمی دانیم که معنای مزبور حقیقی است یا مجازی در اینجا اصاله الحقیقه جاری نمی شود ولی در سایر موارد جاری می شود حتی اگر از باب قرینه شیء موجود باشد.

ص: ۴۶۳

۱- نور/سوره ۲۴، آیه ۵.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۵.

قرینه بر دو قسم است: گاه قرینه قطعی است در اینجا اصالة الحقیقه جاری نمی شود مانند: «رأیت اسدا فی الحمام» ولی اگر قرینه ظنی باشد مانند آیه ی فوق، مانعی ندارد که اصالة الحقیقه جاری شود و در نتیجه بگوییم که استثناء فقط آخری را مجاز کرده است ولی در ما بقی اثر نکرده و آنها به حقیقت خود باقی هستند.

البته ما این را در مقام رد محقق خراسانی گفته ایم ولی از روایات استفاده می شود که استثناء در آیه ی فوق به همه می خورد. شاید این آیه خصوصیتی دارد اما در موارد دیگر مانند: «اکرم العلماء و اطعم الطلاب و سلم علی التجار الا الفساق» ممکن است استثناء ظهور در اخیر داشته باشد. اما در آیه ی مزبور که در مسأله ی افک نازل شده است که یکی از همسران رسول خدا (ص) را متهم به عمل بد کرده اند و معنا ندارد که آیه بخواهد صحابه ای که آن تهمت را زده اند تنبیه کند ولی در عین حال، مجمل باشد. از این رو راوی خدمت امام صادق علیه السلام می رسد و عرض می کند: اگر انسانی کسی را رمی به زنا کند و بعد توبه نماید، آیا شهادتش قبول است. امام فرمود: علماء شما چه می گویند؟ او گفت: علماء ما می گویند که شهادت او قبول نیست (یعنی در آیه استثناء به اخیر بر می گردد). امام علیه السلام می فرماید: چنین نیست بلکه شهادت او نیز قبول می شود.

ثم ان المحقق البروجردی (۱) ذهب الى عدم الامکان و اینکه با «ال» فقط می تواند به اخیر بر گردد.

ص: ۴۶۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۳.

ایشان این مطلب را در دو بیان ارائه می کند:

البیان الاول: اگر استثناء به همه بر گردد لازم می آید که لفظ واحد در اکثر از معنای واحد بر گردد.

البیان الثانی: «اللّ» جنبه ی ربطی و وابستگی دارد در نتیجه اگر به اخیر بر گردد در همان فانی می شود و دیگر چیزی نیست تا به ما بقی بر گردد.

یلاحظ علیه: کثرت از «الما» فهمیده نمی شود و کثرت در مثال، «اکرم العلماء و اطعم الطلاب و سلم علی التجار الا الفساق» از «فسّاق» فهمیده می شود. یعنی کثرت را از مستثنی می فهمیم به این معنا که «فاسق» می تواند در میان علماء، طلاب و تجار وجود داشته باشد. بنا بر این ما یک لفظ را در چند معنا استعمال نکردیم و لفظ فانی در یک مورد را در همه ی موارد به کار نبرده ایم.

بنا بر این در مقام ثبوت، امکان رجوع استثناء به همه وجود دارد و حتی روایت در مورد آیه دلیل بر این است که در مقام اثبات نیز این امر واقع شده است.

تفصیل المحقق النائینی: اذا تکرر عقد الوضع فی الجملة الا-خیره كما فی قوله تعالی: (أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (۱) یرجع الی الاخیر.

توضیح اینکه در منطق آمده است که گاه سخن از عقد الوضع است و گاه سخن از عقد الحمل می باشد. عقد الوضع همان موضوع است که در آیه ی بالا- تکرار شده است زیرا یک بار خداوند با (الَّذِينَ...) موضوع را بیان کرد و بار دیگر با (أُولَئِكَ). این موجب می شود که بین (أُولَئِكَ) و بین باقیمانده سدی ایجاد شود. در اینجا «اللّ» فقط به اخیر بر می گردد بنا بر این اگر توبه کنند فقط فاسق نیستند ولی شهادتشان تا ابد مقبول نیست.

ص: ۴۶۵

سپس ادامه می دهد: ان يقتصر على عقد الوضع في صدر الجملة و يحمل الباقي اليه

مانند: «اكرم العلماء و اطعمهم و احسن اليهم الا- فساقهم» در اینجا عقد الوضع فقط در ابتدا بیان شده است و ما بقی فقط با ضمیر بیان شده است. در اینجا استثناء به همه بر می گردد.

فرق اولی با دومی روشن است و آن اینکه در اولی، عقد الوضع که دو مرتبه آمده است سدی بین خودش و باقیمانده می شود ولی در دومی عقد الوضع یک بار بیان شده است از این رو مانعی ندارد که استثناء به همه بر گردد.

سپس می فرماید: ان يتكرر عقد الوضع في الوسط

مانند: «اكرم العلماء و سلم على الطلاب و اطعمهم الا الفساق» در اینجا عقد الوضع در وسط که همان «سلم على الطلاب» است تکرار شد. در نتیجه مانند سدی بین مستثنی و جمله ی اولی می شود در اینجا استثناء به دومی و سومی بر می گردد.

یلاحظ علیه: فرمایش ایشان صحیح است و اشکال ما فقط صغروی است و آن اینکه آیه ی مزبور از قبیل دومی است زیرا (أُولَئِكَ) در حکم ضمیر است و به همان (الَّذِينَ...) بر می گردد.

آنچه گفتیم بر اساس قواعد است ولی فقیه باید موارد را جداگانه بررسی کند زیرا گاه قرینه بر جمیع است و گاه قرینه بر اخیر.

تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۵/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص قرآن با خبر واحد

الفصل الثالث عشر: تخصیص الكتاب بالخبر الواحد (۱) (۲)

ص: ۴۶۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۵.

آیا قرآن را می توان با خبر واحد تخصیص زد یا نه؟ مثلاً در قرآن، عمومی هست که دلالت بر یک مسأله دارد ولی خبر واحد یک صورت را استثناء می کند آیا خبر واحد این توان را دارد که عموم قرآن را تخصیص زند؟

اما صور مسأله (۱):

۱. تخصیص الكتاب بالكتاب یقیناً جایز است.

۲. همچنین است در مورد تخصیص الكتاب بالخبر المتواتر

۳. تخصیص کتاب با خبر محفوف به قرینه که مفید اطمینان و علم است نیز مسلم می باشد.

۴. تخصیص کتاب با خبر واحد که مجرد از قرینه می باشد محل بحث است.

باید این نکته را به خاطر سپرد که بین «خبر واحد» و «الخبر الواحد» فرق است و آن اینکه «خبر واحد» خبری است که یک نفر آن را نقل می کند، ولی بحث در «الخبر الواحد» است که نه متواتر است و نه محفوف به قرینه هرچند دو یا سه نفر آن را نقل کنند. بنا بر این اینکه در رسائل و نسخه هایی از این کتاب آمده است: «فی حجه خبر الواحد»، غلط می باشد. این غلط در بسیاری از کتاب ها مشاهده می شود.

اقوال (۲) در مسأله:

۱. قول به جواز مطلقا

۲. قول به عدم جواز مطلقا

۳. اگر عموم قرآن با یک دلیل قطعی تخصیص خورده باشد با خبر واحد هم تخصیص می خورد. زیرا قبلا، عمومیت آن به هم خورده است و در نتیجه با خبر واحد هم می تواند تخصیص بخورد.

ص: ۴۶۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۴. توقف در مسأله.

دلیل القائل بالجواز:

الدلیل الاول: سنت (۱) بر این جاری است که از زمان امام صادق علیه السلام تا به حال اصحاب، با خیر واحد، قرآن را تخصیص می زدند.

یلاحظ علیه:

این سنت تا حدی وجود دارد ولی باید حد و حدود این سنت را به دست آورد.

همچنین تا قرن هفتم، که در واقع قرن ابن طاوس است در تقسیم بندی اخبار، اسمی از صحیح، حسن، موثق و ضعیف نبود و اخبار شیعه فقط دو قسم بود: معتبر و غیر معتبر. خبر معتبر به خبری می گفتند که محفوف به قرائن بود. در آن زمان وجود قرائن امکان پذیر بود یعنی اگر خبر جزء اصول اربع مائه بود که در عصر باقرین علیهما السلام و اندکی بعد از آن نگاشته شده بود آن خبر معتبر بود. همچنین است روایاتی که در کتاب زراره و محمد بن مسلم و کتاب حسن و حسین اهوازی وجود داشت اما آنها که در سایر کتاب ها وجود داشت غیر معتبر بود.

خوشبختانه این قرائن تا چند قرن وجود داشت زیرا اصول اربع مائه در اختیار بود ولی به مرور زمان این اصول از بین رفت و فقط حدود شانزده کتاب از آنها باقی ماند و محتوای آن در کتب کافی، تهذیب، استبصار، فقیه و امثال آن آمد و دیگر احتیاجی به آن اصول نبود. از اینجا بود که به تدریج نتوانستند خبر معتبر را از غیر معتبر جدا کنند در نتیجه ناچار شدند که اخبار را از هم جدا کنند و به چهار قسم بالا تقسیم نمایند.

ص: ۴۶۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۰.

ما این مسأله را تفصیلاً در کتاب «کلیات فی علم الرجال» نوشته ایم و قبل از ما شیخ بهایی در کتاب «مطلع الشمسین» آورده است.

بنا بر این دلیل از بین رفت زیرا هرچند سنت بوده است که کتاب را با خبر واحد تخصیص بزنند ولی اصحاب، این کار را با خبر واحدی که معتبر بوده است یعنی قرائنی با آنها همراه بوده است انجام می دادند. بنا بر این، دلیل ایشان اخص از مدعای می باشد.

الدلیل الثانی: اگر خبر واحد را در مقابل عموم قرآن مخصّص ندانیم لازم می آید که حجّیت خبر واحد لغو باشد زیرا در قرآن عموماتی داریم مانند: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (۱) اگر به خبر واحد عمل نکنیم بنا بر این شراب و میته هم باید حلال باشد و هکذا محرمات دیگر که از خبر واحد استفاده می شود. همچنین است تمامی عمومات میبچه ی قرآن مانند: (وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ) (۲) البته حرمت میته و یکک سری موارد در قرآن هست ولی در محرماتی که در قرآن نیست و خبر واحد به آن اشاره دارد، باید خبر واحد حجت باشد و الا لازم می آید که این محرمات، حلال باشد.

یلاحظ علیه (۳): قائل به این قول، این عمومات را صحیح تفسیر نمی کند. این عمومات جنبه ی بالقوه دارد یعنی خداوند می فرماید که آنچه در زمین است اجمالاً برای شما خلق شده است ولی در مقام بیان این نیست که کیفیت انتفاع به چه گونه می باشد. خداوند در این آیات بر بندگان منت می گذارد و اجمالاً می فرماید که زمین را برای آنها خلق کرده است ولی در مقام بیان تفصیلی احکام نیست. از این رو وجود این آیات سبب لغویت خبر واحد نمی شود.

ص: ۴۶۹

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۹.

۲- الرحمن/سوره ۵۵، آیه ۱۰.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۱.

مثلاً خداوند انگور را برای ما خلق کرده است ولی اینکه آن را به صورت غوره بخورند و یا حتی شراب، چیزی است که آیه در مقام بیان آن نیست.

البته این دو دلیل را رد کرده ایم ولی در آینده می توان دلیل معتبر دیگری اقامه کرد.

ادله ی قائلین به منع (۱):

الدلیل الاول (۲): صاحب معالم این دلیل را نقل می کند و آن اینکه قرآن، قطعی السند است ولی خبر واحد ظنی السند می باشد و چنین چیزی نمی تواند قطعی السند را تخصیص بزند.

یلاحظ علیه: صاحب این قول اشتباه کرده است زیرا بحث بین قطعی السند و ظنی السند نیست، بحث در دلالت کتاب (عمل به اصاله العموم) و دلالت خبری است که پشتوانه ی آن آیه ی نبأ می باشد. مثلاً عموم کتاب می گوید: زن از همه چیز ارث می برد مانند: (فَلَهُنَّ الثَّمَنُ) (۳) که عموم آن هم اعیان را شامل می شود و هم زمین را.

در طرف دیگر دلالت خبر واحد از زراره است که پشتوانه ی آن آیه ی نبأ است که زمین را استثناء می کند. از آنجا که دلالت آیه ی نبأ قطعی است وقتی پشتوانه ی خبر واحد قرار می گیرد، خبر واحد حجیت می یابد و قوی می شود. اگر به خبر واحد عمل نکنیم، هم خبر واحد را کنار گذاشته ایم و هم آیه ی نبأ را ولی اگر تخصیص بزنیم به هر دو عمل کرده ایم.

ص: ۴۷۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۲.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

و ان شئت قلت: اصاله العموم در جایی حجت است که قرینه بر خلاف نباشد، و حال آنکه خبر واحدی که آیه ی نبأ پشتوانه ی آن است قرینه بر خلاف اصاله العموم قرآن است.

الدلیل الثانی (۱): دلیل حجیت خبر واحد اجماعی است و اجماع دلیل لبی است و قدر متیقن از آن در جایی است که مقابل آن دلیل قرآنی نباشد و الا خبر واحد از ارزش می افتد.

یلاحظ علیه: دلیل حجیت خبر واحد، اجماع نیست بلکه سیره ی عقلاء می باشد و آنها قول ثقه و عادل را حجت می دانند. بنا بر این اگر در مقابل آن وحی آسمانی باشد اشکالی ندارد مخصوصاً که وحی آسمانی صد در صد مخالف آن نیست بلکه در بعضی مصادیق با خبر واحد در تعارض است.

الدلیل الثالث (۲): لو جاز التخصیص بالخبر الواحد لجاز النسخ.

یعنی اگر تخصیص جایز می باشد باید نسخ هم جایز باشد و باید بتوان قرآن را نسخ کرد. به تعبیر دیگر، اگر خبر واحد بتواند آیه را تخصیص بزند چه مانعی دارد از اینکه اصل آیه را از کار بیندازد. مثلاً در قرآن آمده است: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) (۳) این آیه در مورد متعه است و اهل سنت می گویند: خبر واحد، این آیه را نسخ کرده است و رسول خدا (ص) از متعه نهی کرده است.

یلاحظ علیه: این دلیل سست ترین دلیل است زیرا بین تخصیص و نسخ فرق است. تخصیص فقط دایره ی آیه را مضیق می کند ولی اصل آن را از بین نمی برد. این در حالی است که نسخ، کل آیه را از حجیت می اندازد.

ص: ۴۷۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۳.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۲۴.

بله می شد گفت که اگر نسخ جایز باشد پس تخصیص هم امکان پذیر است ولی عکس آن را نمی توان گفت.

الدلیل الرابع (۱): قول الامام الصادق که می فرماید: «ما خالف کتاب الله فهو زخرف» و امثال آن که می گوید: آنچه مخالف کتاب الله است را کنار بگذار.

یلاحظ علیه: مراد از مخالفت، مخالفت بالمباینه است نه مخالفت بالعام و الخاص. زیرا یقین داریم که عمومات کتاب با خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه تخصیص خورده است و اصولاً در مقام تشریح مخالفت عام و خاص، مخالفت به حساب نمی آید.

ان شاء الله در جلسه ی آینده دلیل خود (۲) را بیان می کنیم.

تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص قرآن با خبر واحد

قائلین به منع (۳) که می گویند با خبر واحد نمی توان قرآن را تخصیص زد ادله ای را اقامه کردند که بحث کردیم. دلیل چهارم (۴) ایشان عبارت بود از روایات متواتر یا متضافری که می گوید: «ما خالف کتاب الله فهو زخرف». خاص مسلماً مخالف کتاب است زیرا مثلاً قرآن در مورد ارث زوجات می گوید: (فَلَهُنَّ الثَّمَنُ) (۵) و روایت که می گوید: «الا العقار» با اطلاق آیه مخالف است.

برای پاسخ از این جواب باید روایات را خواند تا دید استدلال فوق تا چه حد صحیح است.

ص: ۴۷۲

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۳.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۴.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۲.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۳.
- ۵- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

این روایات بر چند دسته (۱) است:

۱. یک دسته از آنها اصرار دارد که خبر باید موافق قرآن باشد.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ

طبق این روایت، حتی عدم مخالفت هم کافی نیست و این بسیار عجیب است زیرا اگر این حدیث و امثال آن صحیح باشد باید خبر واحد (۳) را کلا کنار گذاشت زیرا اگر خبر واحد موافق قرآن باشد، دیگر به خبر واحد احتیاج نیست زیرا حکم آن در قرآن هست. عدم مخالفت هم کافی نیست زیرا حتما باید موافق باشد.

بنا بر این باید حدیث فوق را معنا کرد و الا-ظاهر آن چندان صحیح به نظر نمی آید. بنا بر این باید آن را به روایاتی ناظر بدانیم که غلات (۴) نقل می کردند. از زمان امام صادق علیه السلام به بعد خصوصا از زمان امام رضا علیه السلام مسأله ی غلات پیش آمد. دست هایی در کار بود که این افراد به وجود آیند و روایاتی در مورد اهل بیت نقل کنند و آنها را خالق، مربی و گرداننده ی جهان بدانند در نتیجه اهل بیت از چشم مردم بیفتند. در اینجا بود که اهل بیت موافقت با کتاب الله را شرط کردند که اگر مثلا کسی گفت که علی بن ابی طالب مدبر جهان است باید دید که آیا با قرآن موافق هست یا نه. از این رو امام هشتم علیه السلام در دعای خود که از آنها تبری می جوید.

ص: ۴۷۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ابواب صفات قاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۴۵، ح ۱۲، ط آل البیت.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۴.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۴.

۲. عدم حجیه المخالف عند التعارض (۱)

یک بخش از روایات می گوید که هنگام تعارض دو خبر، خبر مخالف قرآن حجت نیست.

قَالَ الْكَلْبِيُّ فِي أَوَّلِ الْكَافِي عَنْ الْعَالِمِ (مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ)... اِعْرَضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ (۲)

اگر دلیل قائل، این حدیث باشد، مدعایش اعم است و دلیلش اخص می باشد. زیرا مدعایش این است که خبر واحد که مخصص است مطلقا حجت نیست ولی این خبر می گوید که آن خاصی حجت نیست که معارض داشته باشد.

۳. المخالف ليس حجه (۳)

یعنی هیچ خبری که مخالف کتاب الله باشد حجت نیست.

عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ مُحَمَّدٍ ص فَقَدْ كَفَرَ. (۴)

این روایت می تواند دلیل خوبی برای قائل به قول مزبور باشد بنا بر این خبر خاص، خلاف کتاب الله است زیرا مثلا کتاب می گوید که زن از ما ترک مطلقا ارث می برد. بنا بر این دلیلی که می گوید او از عقار ارث نمی برد مخالف کتاب الله است.

۴. ما يركز على الموافقه و عدم المخالفه (۵)

ص: ۴۷۴

۱- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۹۵.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۲۷، ص ۱۱۲، ابواب صفات قاضي، باب ۹، شماره ۳۳۳۵۲، ح ۱۹، ط آل البيت.

۳- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۹۵.

۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ابواب صفات قاضي، باب ۹، شماره ۳۳۳۴۹، ح ۱۶، ط آل البيت.

۵- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۴۹۶.

این دسته از روایات هم می گوید که باید خبر موافق کتاب باشد و هم مخالف با آن نباشد:

عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ الشُّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ. (۱)

قسم چهارم را باید به قسم سوم بر گرداند و اینکه مراد از «ما وافق» همان عدم مخالفت است. بنا بر این میزان این است که «روایت مخالف با کتاب» حجت نیست. (۲)

نقول: نسبت به طائفه ی سوم و چهارم چند احتمال (۳) است:

یک احتمال این است که مخالف کتاب به گونه ای باشد که کاملاً مابین با قرآن باشد. یعنی قرآن بگوید حرام است و خبر واحد بگوید حلال است.

ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر قسم سوم و چهارم را بر مخالفت مابین حمل کنیم، این از باب حمل بر نادر (۴) است زیرا خبری که مابین با قرآن باشد وجود ندارد. هر چه هست از باب خاص و عام می باشد.

پاسخ آن این است که الآن، این روایات مخالف نیست زیرا بزرگان از علماء، روایات را غربال (۵) کرده اند و روایات مابین را کنار گذاشتند. صاحبان جوامع اولیه مانند کتاب حسن و حسین اهوازی صاحب کتاب ثلاثین، کتاب جامع بزنطی و نوادر الحکمه اشعری و امثال آن روایات را غربال کرده اند و بعد از آنها صاحبان جوامع ثانوی که کتب اربعه هستند آنها نیز غربال انجام داده اند. اگر وضع اولیه را مشاهده می کردیم هرگز بعید نمی شمردیم که در روایات ما اخیر مابین صد در صد وجود داشته باشد.

ص: ۴۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ابواب صفات قاضی، باب ۹، شماره ۳۳۳۴۳، ح ۱۰، ط آل البیت.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۶.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۶.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۷.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۷.

احتمال دیگر (۱) این است که این روایات مربوط به خبر مباین در اصول دین باشد. مثلاً در عقائد روایاتی هست که دلالت بر جبر و یا قضا و قدر می‌کند که از انسان هر نوع اختیار را سلب می‌کند. امثالی از این روایات در کتاب بحار الانوار علامه مجلسی آمده است که البته به همین دلیل علامه برخی را توجیه می‌کند و برخی را رد می‌نماید.

احتمال آخر (۲) این است که اگر خاص، به تنهایی و بدون معارض باشد حجت است ولی اگر معارض داشته باشد آنی که موافق کتاب است را می‌گیریم.

اما نظر ما (۳) این است که قرآن مقامی بالا- و سامی دارد و با آن نمی‌توان به راحتی معامله کرد و در آن دست برد. تنها کتابی که صد در صد صحیح است همین قرآن است. حتی به اهل سنت که کتاب بخاری و مسلم را صحیح می‌دانند انتقاد می‌کنیم. زیرا چیزهایی در صحیح مسلم و بخاری است که نه عقل آنها را قبول دارد نه قرآن. بنا بر این با هر خبر واحدی نمی‌توان دلالت قرآن را متزلزل کرد مگر اینکه خبر واحد، اطمینان آور باشد و یا محفوف به قرائن باشد و انسان مطمئن شود که خبر مزبور از مقام وحی یا مقام ولایت صادر شده است. کما اینکه در مسأله ی ارث از همین قبیل است مثلاً هجده روایت وجود دارد که می‌گوید زن از خانه ی مسکونی ارث نمی‌برد.

ص: ۴۷۶

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۷.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۷.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۷.

بنا بر این ما قول متوسط را انتخاب کرده ایم، نه قولی که می گوید خبر واحد مطلقاً در مقابل قرآن حجت است و نه قولی که مطلقاً آن را در مقابل قرآن کارآمد نمی داند.

مرحوم محقق در اصول کتابی دارد به نام «معارض» و در آن می گوید که قرآن را با خبر واحد نمی توان تخصیص زد و مراد او اخباری است که محفوف به قرائن (۱) نباشد.

قرآن مانند قانون اساسی است که حاوی کلیات است و جزئیات آن را در سنت باید یافت البته سنت باید به حدی برسد که بتواند در قرآن تصرف کند.

الفصل الرابعه عشر: اذا دار الامر في العام و الخاص المتقدم و المتأخر (۲) (۳)

یعنی جایی است که گاه عام اول است و خاص بعد، و گاه عکس آن و گاه آن دو معلوم تاریخ هستند و گاه مجهول تاریخ و گاه یکی معلوم تاریخ و دیگری مجهول تاریخ.

این بحث در معالم و قوانین مطرح شده است همچنین شیخ در تقریراتش آن را ذکر کرده است. این فصل، هم مسأله ی اصولی را در بر دارد، هم مسأله ی قرآنی و هم مسأله ی کلامی.

اصول آن از این جهت است که اگر عام اول بیاید و خاص بعد، شکی نیست که عام را تخصیص می زینم ولی اگر خاص اول بیاید و عام بعد، بحث است که آیا خاص عام را تخصیص می زند یا عام ناسخ خاص است. مثلاً مولی گفت: «اکرم زید» و بعد به شکل عام گفت: «لا تکرم الفساق» و زید هم جزء فساق است.

ص: ۴۷۷

۱- معارج الأصول، المحقق الحلّی، ج ۱، ص ۱۴۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۸.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۷.

بعد محقق خراسانی وارد مسأله ی نسخ می شود که یک مسأله ی قرآنی است و اینکه آیا در قرآن نسخ وجود دارد یا نه. یهود معتقد است که نسخ، محال می باشد زیرا ما قائل هستیم که شریعت اسلام ناسخ شرایع سابق است از این رو آنها نسخ را محال می دانند ولی ما معتقد هستیم که نسخ امکان پذیر است.

بعد محقق خراسانی وارد مسأله ی کلامی به نام «البداء» شده است. این همان بحثی است که غیر شیعه با آن علیه شیعه احتجاج می کنند. بداء به معنای ظهور چیزی است که مخفی می باشد. محقق خراسانی این بحث را خوب مطرح نکرده است.

تقدم عام یا خاص بر یکدیگر. ۹۵/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدم عام یا خاص بر یکدیگر.

الفصل الرابع عشر: تقدم عام یا خاص بر یکدیگر. (۱) (۲)

این آخرین فصل از عام و خاص در کفایه است. بخشی از این اصولی و بخشی قرآنی به نام نسخ و بخشی کلامی به نام بداء.

در این جلسه به بحث اصولی آن می پردازیم.

تقسیمات مختلفی در مورد تقدم عام یا خاص وجود دارد. اولین تقسیم این است که گاه عام مقدم است و گاه خاص.

تقسیم دیگر این است که گاه خاص قبل از عمل به عام است و گاه بعد از عمل به عام می باشد. و از این دو تقسیم شش صورت به وجود آمده است:

الصورة الاولى (۳): اذا ورد الخاص مع العام فی کلام واحد خواه متصل باشند یا منفصل.

ص: ۴۷۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۸.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۷.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۸.

مثلا گاه مولى می گوید: «اکرم العلماء الا الفساق» که در این صورت به شکل متصل در یک کلام جمع شده اند. و گاه می گوید: «اکرم العلماء فإن العلماء نجوم الله فی ارضه و اعمده الدین الا الفساق» که در این صورت به شکل منفصل در کلام واحد جمع شده اند.

در اینجا اتفاق نظر وجود دارد که خاص، عام را تخصیص می زند یعنی از ابتدا اراده ی جدی مولى به غیر فساق تعلق گرفته

بود. البته ظاهراً با گفتن «اکرم العلماء» به اراده‌ی استعمالیه کل علماء را اراده کرده بود ولی به اراده‌ی جدیه آنهايي را اراده کرده بود که فاسق نباشند. از اینجا فرق تخصیص با نسخ را متوجه می‌شویم.

همچنین از اینجا معنای یک تعبیر را متوجه می‌شویم و آن اینکه می‌گویند: تأخیر خاص از وقت عمل، قبیح است یعنی همیشه خاص باید قبل از حضور عمل گفته شود و اگر بعد از آن باشد قبیح است و به همین دلیل می‌گویند که تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح می‌باشد و وقت حاجت، موقع عمل به عام است. در این موارد اراده‌ی مولی برای اکرام از ابتدا به فاسق تعلق نگرفته است.

الصورة الثانية (1): إذا ورد العام أولاً ثم بعد مده الخاص في كلام آخر قبل العمل بالعام

مثلاً روز چهارشنبه مولی گفت: «اکرم العلماء يوم الجمعة» بعد در روز پنجشنبه گفت: «لا تكرم الفساق من العلماء يوم الجمعة» در اینجا خاص قبل از عمل به عام آمد زیرا زمان عمل به عام در روز جمعه است و خاص در روز پنجشنبه آمد.

ص: ۴۷۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۹.

همه اتفاق نظر دارند که این خاص، مخصص است و ناسخ نیست. مخصص است چون قبل از وقت عمل به عام آمده است بنا بر این از اول، اراده ی مولی به عادل تعلق گرفته بود. اما ناسخ نیست چون نسخ همواره بعد از عمل به عام می آید. (البته گاه مدرسین می گویند: بعد از حضور عام ولی ما این عبارت را نمی پسندیم و تعبیر صحیح تر بعد از عمل به عام است.) مثلاً مولی می گوید: «اکرم العلماء یوم الجمعة» و من نیز روز جمعه همه ی علماء را اکرام کنم و بعد شنبه به من بگوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» که این از باب نسخ است.

به هر حال اگر بعضی از علماء می گویند (۱) که نسخ در جایی است که قبل از حضور عام باشد این بیشتر در خطابات جزئیه و شخصیه به کار می آید مانند جریان حضرت ابراهیم که مأمور شده بود اسماعیل را ذبح کند ولی هنگامی که چاقو را بر گردن او می مالید و اثر نمی کرد، فهمید که حکم ذبح نسخ شده است و حال آنکه او هنوز به منسوخ عمل نکرده بود.

این در احکام شخصیه (۲) قابل جریان است نه در احکام کلیه مانند تورات و انجیل و قرآن که باید مدتی به منسوخ عمل شود و بعد آن را بر هم زند که یا همه را بر هم می زند و یا بخشی از آن را. مثلاً اهل سنت می گویند که مقداری به حکم متعه در زمان رسول خدا (ص) عمل شد و بعد رسول خدا (ص) این حکم را نسخ کرد. در اینجا نسخ کل حکم را برداشته است و گاه نسخ بعضی از حکم را بر می دارد مانند مثال اول. («اکرم العلماء یوم الجمعة»)

ص: ۴۸۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۹.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۹.

الصورة الثالثة (١): إذا ورد العام أولا و عمل الناس بالعام مده ثم ورد الخاص.

خاص در اینجا باید ناسخ باشد. مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (فَلَهَنَّ الثُّمُنُ) (٢) بعد در لسان امام صادق علیه السلام که در عصر متأخر است آمده است که زنان از عقار خانه ارث نمی برند.

مشکل اینجا است که همه اتفاق (٣) دارند که بعد از ارتحال رسول خدا (ص) دیگر نسخی وجود ندارد و اگر نسخی قرار بود باشد باید در زمان خود رسول خدا (ص) بود. حال در مثال فوق، کلام امام صادق علیه السلام اولاً نمی تواند مخصص باشد زیرا مخصص بعد از عمل به عام آمده است و اگر مخصص باشد از باب تأخیر بیان از وقت حاجت می شود. و ثانياً همان گونه که گفتیم از باب نسخ هم نمی تواند باشد. اگر هم قرار باشد کلام امام ائمه در این گونه موارد ناسخ باشد باید کلی از احکام کلی قرآن که به آن در سابق عمل شده است در زمان اهل بیت نسخ گردیده باشد.

فهننا اجوبه ثلاثه:

الجواب الاول: شيخ انصاري (٤) می فرماید که اگر آیه ی مزبور حکم ظاهری (و مصلحتی) باشد مانعی ندارد که کلام امام صادق علیه السلام ناسخ آن باشد. اما اگر حکم واقعی باشد حتماً باید کلام امام علیه السلام مخصص آن باشد نه ناسخ.

يلاحظ عليه (٥): این کلام از شیخ انصاری بعید است زیرا ما نمی توانیم قرآن را در مقامی قرار دهیم که بگوییم: احکامش مصلحتی و موقت است. حتماً احکام قرآن حکم جدی و واقعی است بنا بر این کلام امام علیه السلام نمی تواند ناسخ باشد زیرا نسخ بعد از رحیل الرسول (ص) جایز نیست.

ص: ٤٨١

- ١- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٥٠٠.
- ٢- نساء/سوره ٤، آیه ١٢.
- ٣- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٥٠٠.
- ٤- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٥٠٠.
- ٥- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٥٠١.

الجواب الثانی: کلام امام علیه السلام مخصص است نه ناسخ ولی مشکل را این گونه حل می کنیم که قبایح بر دو قسم است: گاه قبیح در چیزی ذاتی است و هرگز از آن جدا نمی شود مانند: قبیح ظلم و حسن عدل. اما یک سری چیزهایی هست که قبیح ذاتی (۱) نیست بلکه اعتباری و عنوانی است مانند ضرب یتیم که اگر برای ادب باشد حسن است و اگر برای ایذاء باشد قبیح است. همچنین کذب اگر برای نجات مؤمن باشد حسن است ولی اگر برای گمراه کردن طرف باشد قبیح است.

تأخیر بیان از وقت حاجت از قبیل قسم دوم است زیرا گاهی از اوقات عناوینی پیش می آید که به سبب آنها تأخیر بیان قبیح نیست مثلاً در ما نحن فیه عمر رسول خدا (ص) سیزده سال تمام در مکه با جنگ با مشرکین صرف شد. بعد ده سال در مدینه بود که در آن بیست و هفت غزوه داشت که خودش فرمانده بود و پنجاه و هفت تا سریه داشته که خودش در جنگ شرکت نداشت. علاوه بر آن یهود در مدینه سه طائفه ی بزرگ بودند که عمر رسول خدا (ص) را برای جدال (۲) به خود اختصاص دادند. در قرآن از آیه ی ۴۸ سوره ی بقره تا آیه ی ۱۴۸ همه در مورد جنگ با اهل جدال است. این سه گروه عبارت بودند از بنی قینقاع، بنی قریظه و بنی نضیر.

علاوه بر آن منافقین تا سال نهم مزاحم رسول خدا (ص) بودند. بنا بر این رسول خدا (ص) موفق نشد که تمام احکام را بیان کند از این رو تأخیر بیان از وقت حاجت در اینجا قبیح نیست زیرا قصور زمان و قصور بیان در کار بوده است و الا رسول خدا (ص) از ابتدا آماده بود همه ی احکام را بیان کند. در عین حال، تمامی آن احکام در خلفاء معصومین ایشان به ارث گذاشته شد و آنها به تدریج آن را بیان کردند.

ص: ۴۸۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۲.

به بیان محقق داماد این مانند آن است که دهان مولی را بگیرند و نگذارند که مخصص را بیان کند بنا بر این تأخیر بیان قبیح نمی باشد.

و الذی یدل علی ذلک این است که اهل سنت از رسول خدا (ص) پانصد روایت در مورد احکام نقل می کنند. این در حالی است که پانصد حکم در دین خاتم بسیار کم است. این علامت آن است که رسول خدا (ص) فرصت بیان احکام را نداشت.

الجواب الثالث (۱): کلام امام صادق علیه السلام مخصص است ولی اینکه همه ی احکام یک جا بیان نشده است به سبب این است که مصلحت در بیان تدریجی احکام است زیرا گاه جمعیت آمادگی بیان همه ی احکام را نداشتند و الا دین گریز می شدند. از این رو مصلحت ایجاب می کرد که بخشی از احکام بعد از رحلت رسول خدا (ص) بیان شود.

جواب دوم بسیار خوب است و جواب سوم هم در درجه ی بعدی قرار دارد و آن هم خوب است.

ان شاء الله در جلسه ی آینده سه (۲) (۳) (۴) صورت دیگر را بیان می کنیم.

مجهول بودن زمان عام یا خاص ۹۵/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجهول بودن زمان عام یا خاص

بحث در صور شش گانه ای است که انسان نمی داند، خاص، مخصص است یا ناسخ. (۵) (۶) مخصص بودن در جایی است که خاص قبل از عمل به عام صادر شود اما در نسخ عکس است و باید مدتی دلیل عام در میان مردم باشد و آنها به آن عمل کنند و یا زمان عمل رسیده باشد و بعد دلیل خاص بیاید.

ص: ۴۸۳

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۲.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۳.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۳.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۴.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۸.
- ۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۷.

در جلسه ی گذشته سه (۱) (۲) (۳) صورت را بحث کردیم و الآن به سراغ سه صورت دیگری می رویم (در صورت چهارم و پنجم، خاص محور است و عام را با آن می سنجیم یعنی می دانیم خاص در کدام زمان وار شده است):

الصورة الرابعة (٤): زمان خاص را می دانیم و عام قبل از عمل به خاص وارد شده باشد. مثلا مولی روز چهارشنبه گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء فی رمضان» و در روز پنجشنبه گفت: «اکرم العلماء فی رمضان» و هنوز ماه رمضان نرسیده است.

در اینجا مسلم است که خاص نسبت به عام، مخصص است زیرا هنوز به هیچ کدام عمل نشده بود و هنوز ماه رمضان نرسیده بود.

الصورة الخامسة (٥): زمان خاص را می دانیم و عام بعد از عمل به خاص وارد شده است. مثلا در خاص در کلام امام صادق علیه السلام وارد شده است ولی در لسان امام حسن عسکری علیه السلام عام وارد شده است. از نظر ضوابط عام باید ناسخ باشد زیرا بعد از مضمی عمل به خاص آمده است. بنا بر این «اکرم العلماء» در لسان امام یازدهم ناسخ «اکرم العلماء الا الفساق» است که در لسان امام ششم وارد شده است. اما از آنجا که نسخ بعد از رحیل رسول خدا (ص) امکان ندارد عام نمی تواند ناسخ باشد. مضافا بر اینکه تخصیص فراوان است و نسخ بسیار کم می باشد و حتی آیت الله خوئی نسخ در قرآن (٤) را اصلا قبول ندارد. بنا بر این خاص را باید مخصص بگیریم.

ص: ٤٨٤

-
- ١- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٤٩٨.
 - ٢- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٤٩٩.
 - ٣- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٥٠٠.
 - ٤- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٥٠٣.
 - ٥- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٥٠٣.
 - ٦- محاضرات فی الأصول، السيد ابوالقاسم الخویی، ج ٥، ص ٣١٤.

دلیل دیگر این است که ظهور خاص در استمرار که تا روز قیامت ادامه داشته باشد اقوی از ظهور عام در عموم است. بنا بر این عام را ناسخ خاص نمی گیریم بلکه خاص را مخصص برای عام می گیریم.

یک صورت دیگر نیز وجود دارد که صاحب کفایه متعرض نشده است و آن صورت جهل به زمان عام است. محقق خراسانی این صورت را مطرح نکرده چون وقتی حکم در جایی که زمان خاص، معلوم است مشخص باشد، حکم در این مورد نیز روشن خواهد بود. بنا بر این در این صورت که نمی دانیم عام مقدم بر خاص است یا بر عکس در اینجا نیز قائل به تخصیص عام به خاص می شویم. زیرا بالاخره یا خاص مقدم است که صورت چهارم است و یا مؤخر است که صورت پنجم می باشد.

الصورة السادسة (۱): زمان عام را می دانیم ولی نمی دانیم خاص مقدم است یا مؤخر. در اینجا شک نیست که باید به خاص عمل کنیم زیرا اگر خاص قبل از عام باشد مخصص است و اگر بعد باشد ناسخ می باشد.

این صورت در واقع جمع بین صورت دوم و سوم است با این فرق که در دوم و سوم تاریخشان مشخص بود ولی در اینجا مشخص نیست.

به هر حال این مسأله کم فایده است و به این نتیجه رسیدیم که در همه جا باید قائل به تخصیص شویم زیرا بعد از رحیل رسول خدا (ص) دیگر نسخی در کار نیست و حتما باید به خاص عمل کنیم.

ص: ۴۸۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۴.

دو موضوع دیگر باقی مانده است یکی مسأله ی نسخ در اسلام است که اگر صاحب کفایه آن را مطرح نکرده بود ما نیز آن را مطرح نمی کردیم و دومی مسأله ی بداء در شیعه است که امروز به شیعه ایراد می گیرند. نسخ و عدم آن، بحثی قرآنی است و مسأله ی بداء، مسأله ای کلامی می باشد.

بحث اخلاقی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعَشَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ وَصَفَ عَدْلًا وَ عَمِلَ بَعْضَهُ. (۱)

در کتب تفسیری گاه از این حدیث در ذیل آیه ی (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ) (۲) بحث شده است.

یکی از زشت ترین کارها این است که یک نفر که مبلغ، نویسنده و یا گوینده است شرح مفصلی در مورد عمل نیکی بیان کند. مثلاً احسان به پدر و مادر یا دستگیری از بیچارگان و مبارزه با ظلم و ستم را مطرح کند ولی در پشت پرده خود، خلاف آن را انجام دهد. اگر آن را آشکارا مرتکب شود که بسیار زشت تر است و حتی مردم را نسبت به دین سست می کند. چنین کسی اشد الناس عذابا است زیرا او با علم به زشتی، عمل زشت را مرتکب می شود. گاه انسان از روی جهل، عمل زشت را انجام می دهد و گاه عالما آن کار را مرتکب می شود.

یکی از راه های تبلیغ این است که انسان در آنچه به مردم می گوید پیشقدم باشد. مثلاً رسول خدا (ص) مردم را امر به نماز می کرد و از آن سو خودش تا حدی نماز می خواند که پاهایش ورم می کرد و خداوند می فرماید: (مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) (۳)

ص: ۴۸۶

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۳۰۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۴۴.

۳- طه/سوره ۲۰، آیه ۲.

امام قدس سره در مسأله ی تقيه که در سال ۱۳۳۱ و یا ۱۳۳۲ بیان می کرد به این بحث رسید که اگر واقعا تقيه برای حفظ خون است پس چرا میثم تمار تقيه نکرد زیرا عبيد الله گفت که از علی علیه السلام تبری بجو ولی او قبول نکرد در نتیجه دست و پای او را بستند و بر چوبی آویزان کردند تا جان بسپارد. او در آن حال همچنان فضائل امیر مؤمنان علی علیه السلام را بیان می کرد. علت اینکه او تقيه نکرد همان گونه که امام قدس سره فرمود این بود که در بعضی موارد، تقيه برای بزرگان حرام است زیرا اگر او تقيه می کرد و از علی علیه السلام براءت می جست این موجب می شد که نوع مردم در عقیده ی خود متزلزل شوند.

بنا بر این اگر به مرجع تقلیدی بگویند که علنا کار خلافی را انجام دهد و الا کشته می شود او نباید آن کار را انجام دهد.

در اینجا است که در حدیثی می خوانیم: يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ. (۱)

جاهل اگر گناه کند این موجب تزلزل در دین مردم نیست ولی عالم اگر خلاف کند موجب تزلزل در دین مردم می شود.

در این ایام تعطیلات دو موضوع مطرح می کنیم که در مورد آن تحقیق کنید:

۱. هل التيمم مبيح للصلاه او رافع للحدث؟ این در کتاب طهارت حاج آقا رضا همدانی و طهارت امام قدس سره آمده است.

۲. در سوره ی اعراف آمده است (يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي) (۲) وهابی ها می گویند که این آیه دلالت دارد که رسول خدا (ص) پیامبر خاتم نیست زیرا خود پیغمبر می گوید: اگر رسولانی به سوی شما آمدند... این علامت آن است که بعد از ایشان نیز پیغمبران و رسولانی خواهند آمد. تحقیق کنید که پاسخ آن چیست.

ص: ۴۸۷

۱- الاصول من الكافي، شيخ كليني، ج ۱، ص ۴۷، ط دار الكتب الاسلاميه.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۳۵.

اما نکته ای در مورد عید: در اسلام سه عید بیشتر نیست، عید اضحی، عید فطر و عید غدیر. اما عید نوروز عیدی اسلامی نیست بلکه عیدی ملی است. مردم در این عید ملی باید در وطن خود بمانند و صله ی ارحام کنند و به فقراء سر بزنند و مشکلات همدیگر را حل کنند. اما امروزه جریان عکس است زیرا آنقدر سفر را تبلیغ می کنند که مردم همه به جاده ها می روند و نه راه ها کشش دارد و نه ماشین ها و راننده ها از پس آن بر می آیند. باید سعی شود که به جای تبلیغ بر مسافرت، تبلیغ به ماندن در وطن و دید و بازدیدها بیشتر شود.

نسخ ۹۶/۰۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ

گفتیم که سه مسأله را باید بررسی کنیم. مسأله ی اول اصولی بود و آن اینکه اگر عام و خاصی (۱) (۲) وارد شوند کجا جای تخصیص است و کجا جای نسخ. بعد محقق خراسانی دو مسأله ی دیگر را مطرح کرده است که یکی مسأله ی نسخ (۳) (۴) است که مسأله ای قرآنی است و دیگری مسأله ی بداء است که مسأله ی کلامی می باشد.

اما در مورد نسخ می گوییم:

الامر الاول: النسخ فی اللغة و الاصطلاح (۵)

نسخ در لغت عرب به معنای ازاله است و «نَسَخَ، ای ازال» و «نَسَيْحَتُ الشَّمْسِ الظَّلَّ یعنی آفتاب سایه را زایل کرد.» یا «نَسَخَتُ الشَّيْبَ الشَّبَابَ یعنی پیری آمد و جوانی را زایل کرد.»

ص: ۴۸۸

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۴۹۸.
- ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۷.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۵.
- ۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۹.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۵.

همچنین گاه در لغت، نسخ را به معنای «جعل بدل» استعمال می کنند مثلاً در قدیم که کتاب ها خطی بود اگر کسی کتابی را می نوشت و استنساخ می کرد می گفتند: «نسخ الكتاب» که در اینجا به معنای از بین بردن نیست بلکه به معنای جعل بدل و مثل است.

اخيراً در مجامع علمی مسأله ی استنساخ که همان شبیه سازی است مطرح می باشد که آیا جایز است یا نه.

اما در اصطلاح، نسخ یعنی: «رفع الحکم الشرعی بحکم شرعی آخر علی وجه لولاه لکان الاول باقیا». یعنی حکم شرعی قبلی را با حکم شرعی بعدی بر دارند به گونه ای که اگر دومی نبود اولی سر جای خودش باقی بود.

مثلاً- رسول خدا (ص) انسانی اخلاقی بود و عرب ها وقت ایشان را با مهملات می گرفتند و حضرت نیز به سبب رعایت اخلاق، کلام ایشان را گوش می داد در اینجا خداوند آیه ای نازل کرده فرمود: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدْقَهُ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرٌ) (۱). بعد دور رسول خدا (ص) خلوت شد و حاضر نشدند که دیناری صدقه دهند تا با رسول خدا (ص) نجوا کنند از این رو حکم دیگری صادر شد و حکم اول نسخ شد و فرمود: (أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدْقَاتٍ فَمَاذِلُمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (۲).

الامر الثاني: ملاك النسخ و مواضع النسخ (۳)

ص: ۴۸۹

۱- مجادله/سوره ۵۸، آیه ۱۲.

۲- مجادله/سوره ۵۸، آیه ۱۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۶.

یعنی آیا همه ی احکام قابل نسخ است یا اینکه نسخ برای خودش مراتب و مراحل دارد.

قانون کلی این است که هر حکم شرعی که مطابق با فطرت و آفرینش انسان است قابل نسخ نیست و تا روز قیامت با بشر همراه است. بر این اساس حکم ازدواج قابل نسخ نیست زیرا لازمه ی قوه ی شهوت که خداوند به انسان داده است همان ازدواج (۱) است و معنا ندارد که خداوند علاجه ی برای اطفال آن ارائه نکرده باشد. کما اینکه قرآن می فرماید: (وَ أَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (۲) این آیه هرگز قابل نسخ نیست.

همچنین است در مورد مسأله ی بیع و شراء زیرا بشر در مسأله ی اجتماعی خود نیاز به خرید و شراء دارد و همه کس همه چیز را دارا نیست و باید با دیگران مبادله کند. همچنین است مسأله ی عمل به میثاق و پیمان. اگر میثاق محترم نباشد، زندگی بر هم می خورد.

از اینجا مطلب دیگری را می توان درک کرد و آن اینکه چرا آئین اسلام قابل نسخ نیست و آخرین شریعت است علت آن این است که آئین اسلام کاملاً مطابق فطرت است و نمی توان آن را نسخ کرد. بر همین اساس احکام اسلامی و کتاب آن که قرآن است قابل نسخ نیست.

اما احکامی که اصل آن مطابق فطرت است اما کیفیت و اجرای آن همواره مطابق فطرت نیست حکمش نیز متفاوت می شود. مثلاً زن باید عده (۳) نگه دارد تا مشخص شود که فرزندی در شکم او نیست. اگر هم مطلقه نیست و شوهرش مرده است باید به احترام شوهر عده نگه دارد. این دو حکم قابل نسخ نیستند ولی اینکه چه مقدار باید عده نگه داشته باشد محل اختلاف است. مثلاً در زمان جاهلیت عده ی وفات یک سال بود ولی در اسلام چهار ماه و ده روز شده است.

ص: ۴۹۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۶.

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۳۲.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۶.

همچنین در مثال دادن صدقه برای نجوا کردن با رسول خدا (ص) اصل اینکه احترام رسول خدا (ص) باید محفوظ باشد قابل نسخ نیست از این رو نجوا کردن بسیار مردم با حضرت، با احترام ایشان سازگار نبود از این رو حکم به صدقه صادر شد و بعد چون مردم به سبب صدقه، با رسول خدا (ص) نجوا نمی کردند و اطراف حضرت خلوت شد و این هم با احترام حضرت سازگار نبود آن حکم نسخ شد.

بر همین اساس، مسأله ی عدل الهی در احکام و حکم حرمت ظلم و امثال آن قابل نسخ نیستند.

الامر الثالث (۱): یهود معتقد است که نسخ محال است اما ما بقی مذاهب نسخ را محال نمی دانند. یهود نسخ را محال می داند زیرا آنها می خواهند که آئین آنها برایشان ابدی باشد و آئین دیگری آن را نسخ نکند.

یهود نسخ را محال می داند و حال آنکه در خود تورات نسخ وجود دارد و آن اینکه در زمانی که نوح از کشتی پیاده شد به او خطاب شد که آنچه در زمین است بر او حلال است بجز خون. این در حالی است که در تورات مقداری از گوشت ها بر بنی اسرائیل حرام شده است و این همان نسخ است. بنا بر این بعد از مسیح مقداری در این محرمات دستکاری شد کما اینکه قرآن می فرماید: (وَالْحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ) (۲) این نمی تواند از باب تخصیص باشد زیرا تخصیص در جایی است که به حکم عام قبلی عمل نشده باشد و حال آنکه در ما نحن فیه حدود هزار سال یا بیشتر به شریعت نوح عمل شده بود.

ص: ۴۹۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۷.

۲- آل عمران/سوره ۳، آیه ۵۰.

دلیل اول بر بطلان نسخ را فخر رازی در تفسیر خود این گونه نقل می کند: حکمی که می خواهد نقض شود از سه (۱) حالت بیرون نیست ، یا دائمی است یا موقت است و یا مهمل.

اگر دائمی باشد که نمی توان آن را نسخ کرد زیرا این با دائمی بودن آن در تناقض است.

اگر حکم قبلی، موقت است این دیگر احتیاج به نسخ ندارد زیرا زمان آن وقتی به سر برسد خود تمام می شود. مثلا اگر به کسی گفتند که تا ظهر در مسجد بنشیند، دیگر بعد از ظهر، نشستن در کار نیست تا نسخ شود.

اگر هم مهمل باشد، یا دائمی است یا موقت که در نتیجه یکی از دو حکم فوق را دارد. البته فخر رازی در مورد مهمل بیان دیگری دارد و آن اینکه مهمل، دلالت بر چیزی ندارد تا قابلیت نسخ شدن را داشته باشد.

یلاحظ علیه (۲): حکم قبلی هیچ یک از سه قسم قبلی نیست بلکه ظاهرا دائمی است و در واقع موقت است. حکمی که قرار است منسوخ شود، از دیدگاه مخاطب دائمی است ولی مصلحت در این بود که متکلم، زمان آن حکم را بیان نکند ولی متکلم می داند که آن حکم موقت می باشد. از این رو نسخ، در واقع رفع نیست بلکه دفع است. یعنی اصلا اقتضاء بقاء ندارد تا رفع شود.

مثلا در آیه ی وجوب صدقه در مورد نجوا با رسول خدا (ص) خداوند از اول می دانست که این حکم موقتی است و مردم به این آیه عمل نخواهند کرد.

ص: ۴۹۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۷.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۸.

ان قلت: اگر این حکم ظاهراً دائمی است ولی در واقع دائمی نیست چرا از ابتداء قید زمان آن را بیان نمی کنند؟

قلت: گاه مصلحت ایجاب می کند که حکم را به صورتی مطرح کنند که مخاطب تصور کند که این حکم دائمی است. مثلاً در آیه ی نجوا اگر خداوند فرموده بود که حکم وجوب صدقه برای نجوا با رسول خدا (ص) یک ماه ادامه دارد. مردم یک ماه به آن عمل می کردند و می دانستند که به زودی از بین می رود. در نتیجه این دستور، اثر لازم خود را نمی داشت.

دلیل دوم (۱) را آیت الله خوئی در البیان نقل کرده است ولی نگفته که آن را از کجا نقل می کند و ما آن را در کتب دیگر ندیدیم و آن اینکه حکمی که نسخ می شود دارای مصلحت هست یا نه. اگر دارای مصلحت است نسخ کردن آن بر خلاف حکمت می باشد و اگر بگویید که تا زمانی مصلحت داشت ولی از آن زمان به بعد مصلحت ندارد، لازمه ی آن جاهل بودن شارع است زیرا تصور می کرده که تا ابد مصلحت دارد ولی بعد خلاف آن بر او ظاهر شد و در نتیجه حکم را نسخ کرد. این مانند مجالس قانونگذاری است که تصور می کنند یک حکم تا آخر مصلحت دارد ولی بعد متوجه می شوند که چنین نبوده است. ولی این حالت در مورد خداوند که به همه چیز علم دارد قابل تصور نیست.

یلاحظ علیه (۲): حکم اولی نزد شارع تا زمان محدودی دارای مصلحت بود و او می دانست که مصلحت آن دائمی نیست ولی مصلحت ایجاب می کرد که حکم را موقت مطرح نکند بلکه به گونه ای بگوید که مخاطب تصور کند دائمی است.

ص: ۴۹۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۸.

بنا بر این هیچ مانعی عقلی برای بطلان نسخ وجود ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ ادله ی (۱) قائلین به جواز نسخ می رویم.

نسخ ۹۶/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ

ادله ی کسانی است که قائل بودند نسخ (۲) (۳) محال است را بررسی کردیم که دو دلیل (۴) (۵) بر آن اقامه کرده بودند.

اکنون به سراغ ادله ی کسانی می رویم که قائل هستند نسخ حتی در شریعت اسلام هم امکان پذیر (۶) است. البته در جلسه ی گذشته بیان کردیم که احکامی که قابل نسخ است احکام خاصی هستند و الا احکامی که مطابق فطرت یا حکم عقل است قابل نسخ نمی باشد. احکامی که مطابق فطرت هستند ولی کیفیت پیاده کردن آنها فرق می کند می توانند نسخ شوند.

دلیل ایشان این است که می گویند: مصالح در هر زمان متفاوت است و گاه مصلحت یک حکمی را ایجاب می کند و گاه مصلحت عوض می شود و حکم دیگری را ایجاب می کند. مثلا مسلمانان در هنگام نماز باید به نقطه ای مانند کعبه متوجه شوند زیرا این موجب ایجاد یک نوع وحدت در میان ایشان می شود. این حکم، فطری است و الا اگر هر کسی به یک سمت نماز بخواند، این بر خلاف مصلحت است. در عین حال، مصلحت ایجاب می کرد که آنها به سمت بیت المقدس نماز بخوانند و از این رو از سال دهم بعثت که نماز واجب شد، حدود پنج سال، مسلمانان به سمت بیت المقدس نماز می خواندند که سه سال در مکه و دو سال در مدینه بود. یهود نیز به همان سمت متوجه می شدند. ولی بعد از آنکه در مدینه دولت اسلامی تشکیل شد و یهود هم اعتراض می کردند که اگر شما آئین مستقلی دارید چرا به سمت قبله ی ما نماز می خوانید در اینجا مصلحت عوض شد و در نتیجه مسلمانان مأمور شدند که به سمت کعبه ی معظمه نماز بخوانند: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) (۷) رسول خدا (ص) نیز منتظر تبدیل قبله بود تا از کلام یهود خلاص شود.

ص: ۴۹۴

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۹.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۵.
- ۳- كفاية الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۹.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۷.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۸.
- ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۹.

الامر الرابع: النسخ في الاحكام الشخصية و الاحكام العامه (۱)

در معالم و کتاب های دیگر غالباً می گویند که تخصیص قبل از حضور عمل است و نسخ بعد از حضور عمل می باشد. این سبب اشتباه می شود و به همین دلیل ما امر رابع را برای حل آن گشوده ایم.

اما اینکه تخصیص باید قبل از حضور عمل باشد کلامی صحیح است زیرا از اول مقصود از عام، غیر مورد تخصیص است بنا بر این حتماً مخصص باید قبل از عمل به عام باشد زیرا اراده ی جدیه به عموم تخصیص نگرفته است بلکه به غیر خاص تعلق گرفته است. از این رو می گویند: تأخیر البیان عن وقت الحاجه قبیح. یعنی قبیح است منظور مولی اکرام خصوص عالم عادل باشد ولی این را نگویید و فقط بگویید: اکرم العلماء.

اما در نسخ باید عبارت را عوض کرد و گفت: حکم، گاه شخصی است مثلاً من هستم و زید و یا خداوند هست و ابراهیم. در اینجا لازم نیست که نسخ بعد از عمل باشد و اگر قبل از عمل هم باشد اشکال ندارد. مثلاً خداوند به حضرت ابراهیم می فرماید که باید فرزندش را ذبح کند و او به اسماعیل خبر می دهد و او هم قبول می کند: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ) (۲)

خداوند با این کار می خواست ابراهیم را امتحان کند که آیا حاضر است که در مقابل خداوند فرزندش را ذبح کند البته خداوند می دانست که ابراهیم حاضر خواهد بود. بعد دست فرزندش را گرفت و به منی آمد و وقتی آماده ی ذبح اسماعیل شد دید که چاقو نمی برد. در اینجا خطاب آمد: (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (۳) در اینجا نسخ عند حضور العمل بود نه بعد از حضور عمل. این در احکام شخصی اشکال ندارد که عند حضور العمل نسخ صورت گیرد.

ص: ۴۹۵

۱- المبسوط في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۲، ص ۵۱۰.

۲- صافات/سوره ۳۷، آیه ۱۰۲.

۳- صافات/سوره ۳۷، آیه ۱۰۵.

در اینجا نظریه ی دیگری هم وجود دارد که حضرت ابراهیم مأمور به ذبح نبود بلکه مأمور به مقدمات بوده و به آن هم عمل کرده است. (البته اکنون ما به این نظریه کاری نداریم و اگر آن را قبول کنیم دیگر جریان ابراهیم ارتباطی به نسخ ندارد زیرا او فقط مأمور به انجام مقدمات بود و آن را هم انجام داد.)

گاه مثال می زنند که فرض کنید یک نفر رئیس اداره است ولی در اداره شایعه شده است که مدیر جزء به حرف مدیر کل گوش نمی دهد. در اینجا مدیر کل به ظاهر به مدیر جزء دستور می دهد که برای من آب بیاور. مدیر کل در اینجا تشنه نیست و فقط می خواهد به دیگران نشان دهد که مدیر جزء مطیع اوست. بنا بر این وقتی مدیر جزء می خواهد آب بیاورد مدیر کل می گوید که تشنه نیست و آب نمی خواهد.

در این موارد مصلحت در انشاء است نه در منشاء.

اما در احکام کلیه، محال است که حین حضور عمل، حکم نقض شود بلکه باید مدتی مردم به آن حکم شرعی عمل کنند و بعد نسخ شود و الا نسخ هنگام حضور عمل، موجب لغویت حکم می شود.

الامر الخامس: اقسام نسخ (۱)

النسخ علی اقسام ثلاثه:

۱. منسوخ التلاوه و الحکم

۲. منسوخ التلاوه دون الحکم

۳. منسوخ الحکم دون التلاوه

مراد از تلاوت این است که در قرآن نوشته شود و منسوخ از منسوخ التلاوه یعنی آیه ای در قرآن بوده است ولی دیگر در قرآن نوشته نمی شود.

ص: ۴۹۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۱.

اما منسوخ التلاوه و الحكم (۱): شیعه به چنین نسخی قائل نیست ولی اهل سنت به آن اعتقاد دارد و آن اینکه می گویند که خداوند در رضاع محرم آیه ای نازل کرده است که عبارت بود از «عشر رضعات معلومات» یعنی اگر زنی کودکی را ده بار شیر دهد رضاع محقق می شود و بعد از عائشه نقل می کنند که آیه ی دیگری به جای آن آمد که عبارت بود از «خمس رضعات معلومات».

ما در جواب می گوئیم که آیه ی اول که منسوخ شده است مانند آیات دیگر قرآن معجزه بوده است و مانند دیگر آیات بوده که اگر انس و جن با هم جمع شوند نمی توانند مانند آن را بیاورند. بنا بر این حتی اگر حکم آن منسوخ شده باشد ولی خود آیه که در درجه ی بالای فصاحت و بلاغت بوده چرا از قرآن حذف شده است؟

اما راجع به ناسخ که می گویند: خمس رضعات می گوئیم که این در میان اهل سنت محل اختلاف است و همه آن را قبول ندارند. شیعه قائل به پانزده رضعات هست و در میان اهل سنت نیز بعضی قائل به عشر رضعات هستند.

القسم الثانی: منسوخ التلاوه دون الحكم (۲)

یعنی حکمش رسمی است و در اسلام وجود دارد ولی دیگر آیه اش در قرآن وجود ندارد. این را در مسأله ی رجم از عمر بن خطاب نقل می کنند که اگر شیخ و شیخه مرتکب زنا شوند آنها را باید رجم کرد.

ص: ۴۹۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۲.

رجم در اسلام هست ولی در قرآن نیست ولی در سابق بود و آن اینک: الشيخ و الشيخه اذا زنيا فارجموهما نکالا من الله إن الله عزيز حکيم. و صحيح بخاری از عمر این روایت را نقل می کند.

نقول (۱): یرد علیه ایضا ما اوردناه علی القسم الاول که اگر سابقا در قرآن بود، باید فصیح و بلیغ و معجزه باشد از این رو چرا از قرآن حذف شده است آیا مگر لفظش رکیک بوده است.

به هر حال، این عبارت شبیه عبارات قرآن نیست و از روی آیه ی (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...) (۲) کپی برداری شده است.

به هر حال، علت اینکه اهل سنت به سراغ این اقوال رفته اند وجود دردی است که آنها در صدد دواي آن برآمده اند و آن اینکه روایاتی دارند که می گوید از قرآن آیاتی وجود دارد که حذف شده است و در واقع قرآن، تحریف شده است. مثلا می گویند که در سوره ی نور بیش از صد و هفتاد آیه بود و بعد تقلیل یافته است. بعد می بینند که قول به تحریف، خلاف اجماع است از این رو قائل هستند که این آیات از قبیل منسوخ التلاوه هستند.

این در حالی است که این مسأله، مسأله ی صحیحی نیست. مگر می شود این همه آیات از قرآن حذف شود و مسلمانان از آن بی خبر باشند؟

مضافا بر اینکه رجم دائر مدار شیخ و شیخه بودن نیست بلکه مخصوص کسی است دارای همسر باشد و این عمل شنیع را مرتکب شود چه شیخ باشد چه شاب. این علامت آن است که این روایت، ساختگی است.

ص: ۴۹۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۲.

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۲.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ در قرآن

بحث در نسخ (۱) (۲) است و گفتیم که نسخ بر سه قسم (۳) است:

نسخ التلاوه و الحکم (۴) که گفتیم این قسم از نسخ از نظر ما وجود خارجی ندارد و فقط اهل سنت به آن قائل هستند. در این نوع از نسخ، منسوخ نه لفظش در قرآن است و نه حکمش رسمیت دارد.

نسخ التلاوه دون الحکم (۵)، یعنی لفظ آن در قرآن نیست ولی حکم آن هست که مثال آن را در جلسه ی گذشته بیان کردیم. این نیز به نظر ما معقول نیست. اهل سنت گاه می گویند که سوره ی نور صد و هفتاد و سه آیه بوده است و الآن صد آیه از آن حذف شده است. آنها با این قول به نسخ می خواهند مشکل روایات تحریف را حل کنند.

منسوخ الحکم دون التلاوه (۶)، یعنی الفاظ آن در قرآن هست ولی حکم آن رسمیت ندارد. این قسم از نسخ مباحث مفصلی را در بر دارد و ما فقط آن بخش از آن که مربوط به علم اصول است و کفایه به آن اشاره می کند را بحث می کنیم.

در این قسم از نسخ سه طائفه وجود دارند.

ص: ۴۹۹

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۰۵.
- ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۳۹.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۱.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۱.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۲.
- ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۳.

طائفه ای هستند که «المکثر» هستند مانند نخاس که در کتاب «الناسخ و المنسوخ» که بسیاری از آیات را در حکم نسخ می داند. او در واقع تخصیص را با نسخ اشتباه گرفته است.

در مقابل اینها کسانی هستند که «منکر» نسخ هستند مانند آیت الله خوئی که از کتاب او استفاده می شود که اصلاً نسخ را قبول ندارد.

ما در این میان، «مقل» هستیم و قائل هستیم که دو سه آیه نسخ شده است که به آنها اشاره می کنیم.

در میان انصار افراد ثروتمندی بودند که وقت رسول خدا (ص) را با بحث های غیر مهم می گرفتند. و حضرت نیز به سبب رعایت اخلاق، کلام ایشان را گوش می داد در اینجا خداوند آیه ای نازل کرده فرمود که کسانی که غنی هستند اگر می خواهند با رسول خدا (ص) نجوا کنند باید صدقه ای در راه خدا بدهند: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ أَطْهَرُ) (۲) این برای آن بود که اگر فقط کار مهمی دارند با رسول خدا (ص) نجوا کنند زیرا انسان فقط برای کار مهم هزینه می کند و صدقه می دهد.

بعد دور رسول خدا (ص) خلوت شد و حاضر نشدند که دیناری صدقه دهند تا با رسول خدا (ص) نجوا کنند. در این میان فقط یک نفر به این آیه عمل کرد و او امیر مؤمنان علی علیه السلام بود که دیناری داشت که آن را به ده درهم خورد کرد و ده بار با رسول خدا در ده روز (ص) نجوا کرد. امام علیه السلام می فرمود که من تنها کسی هستم که به آیه ای از قرآن عمل کرد و بعد آن آیه نسخ شد.

ص: ۵۰۰

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۴.

۲- مجادله/سوره ۵۸، آیه ۱۲.

از این رو حکم دیگری صادر شد و حکم اول نسخ شد و فرمود: (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (۱)

(أَشْفَقْتُمْ) به معنای «خشیتیم» است و مفعول آن ظاهراً (أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ) است که تأویل به مصدر می رود که عبارت است از «تقدیم الصدقه» و معنای آیه این است که آیا واهمه پیدا کردید که در راه خدا برای نجوا صدقه دهید.

سپس در آیه ی ناسخ می فرماید: حال که شما این حکم را اجرا نکردید، ما نیز از آن حکم گذشتیم. خداوند نیز (تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) اگر توبه به خداوند نسبت داده شود به معنای «رجع الله بالرحمه» است و اگر در مورد بندگان استعمال شود به معنای ندامت و طلب توبه می باشد. در آیه ی دوم (تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) و رجوع به رحمت به این معنا است که خداوند لطف کرد و حکم آیه ی قبل را برداشت.

گاه گفته می شود که دلیلی وجود ندارد که آیه ی دوم ناسخ باشد و حال آنکه بهترین دلیل بر نسخ عبارت (تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) است زیرا آنها گناهی مرتکب نشده بودند.

این دو آیه هرچند در کنار هم آمدند ولی بین آنها فاصله ی زمانی وجود داشته است.

در قرآن در موارد متعددی عبارت توبه ی خداوند که همان رجوع خداوند به بندگان به رحمت است ذکر شده است مانند: (وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) (۲)

ص: ۵۰۱

۱- مجادله/سوره ۵۸، آیه ۱۳.

۲- توبه/سوره ۹، آیه ۱۱۸.

خداوند در سوره ی بقره در مورد کسانی که همسرانشان فوت می کنند می فرماید: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (۲)

(وَصِيَّةً) مفعولٌ به فعل مقدر است یعنی «یوصون وصیه» همچنین است (مَتَاعًا) نیز منصوب به فعل مقدر است یعنی «یتمتعن متاعاً»

به هر حال معنای آیه این است که در دوران جاهلیت اگر مردی از دنیا می رفت زن می بایست تا یک سال عده نگه دارد. بعد از یک سال، زن پیشگام شتری را می گرفت و دو نیم می کرد و پشت سرش می انداخت مبنی بر اینکه من از عده بیرون آمدم. در آیه ی محل بحث نیز این حکم که در زمان جاهلیت بود تأیید شده است. بنا بر این زن می بایست تا یک سال در خانه بماند و بیرون نرود و بعد از فوت شوهر نمی توانستند زن را تا یک سال از خانه اخراج کنند و زن حق داشت تا یک سال در خانه بماند و دیگران حق اخراج آنها را نداشتند.

بعد می فرماید: (فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ) یعنی بعد از یک سال اگر خارج شدند و فعل معروف که همان ازدواج یا مقدمات آن را انجام دادند اشکالی بر ورثه نیست.

کسانی که می خواهند بگویند این آیه منسوخ نیست قائل هستند که این آیه فقط آیه ی وصیت است و ربطی به عده ی وفات ندارد یعنی شوهر باید وصیت کند که همسرش بعد از وفات او باید یک سال در خانه بماند. عده ی وفات همان چیزی است که در آیه ی دیگر از سوره ی بقره وارد شده است که می فرماید: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (۳)

ص: ۵۰۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۶.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۴۰.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۴.

آیت الله معرفت می گوید که ما نزد آیت الله خوئی بودیم و ایشان قائل بود که آیه ی اول فقط در مورد وصیت است و ربطی به ناسخ و منسوخ ندارد.

به نظر ما ایراد آیت الله خوئی وارد نیست زیرا اگر قرار بود وصیت کند که یک سال همسرش در خانه بماند، در این صورت نمی بایست واژه ی (الْحَوْلِ) الف و لام داشته باشد بنا بر این وجود الف و لام علامت این است که مراد همان سال معروفی است که در عصر جاهلیت بوده است.

قرینه ی دیگر این است که خداوند می فرماید: (فَإِنْ خَرَجْنَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا مِنْ مَعْرُوفٍ) بنا بر این قبل از یک سال نمی بایست ازدواج می کردند و این خود علامت آن است که عده ای که در آن بودند عده ی وفات بود.

همچنین در روایات آمده است که آیه ی دوم که سخن از چهار ماه و ده روز به میان می آورد ناسخ آیه ی اول است.

زنان بعد از اسلام نزد رسول خدا (ص) آمدند و شکایت کرد که چهار ماه و ده روز زیاد است و آنها خواهان آن هستند که زودتر تشکیل زندگی دهند. رسول خدا (ص) به ایشان فرمود که شما در زمان جاهلیت می بایست تا یک سال ازدواج نکنید و حال که آن مقدار به چهار ماه و ده روز کاهش یافت باز همچنان شکایت می کنید؟

الآیه الثالثه: آیه ی الامساک فی البیوت (۱)

خداوند در مورد زنان و دختران اگر عمل منکری را انجام دادند به جای تازیانه خوردن می فرماید: (وَ اللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) (۲) یعنی باید آنها را در خانه حبس کرد تا بمیرند و یا خداوند راه حلی برای آنها ارائه کند.

ص: ۵۰۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۱۸.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۵.

گفته اند که این آیه با آیه ی (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (۱) نسخ شده است و آن اینکه به جای حبس، آنها را باید صد تازیانه زد.

به هر حال مجموعاً سی و هفت آیه را مطرح کرده اند که از باب نسخ است ولی غالب آنها از قبیل نسخ نیست و ما فقط قبول داریم که سه آیه ی فوق از باب ناسخ و منسوخ می باشد.

نسخ در قرآن ۹۶/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ در قرآن

علماء در مورد نسخ بر سه طائفه هستند:

برخی مُکثر هستند و قائل هستند که سی و هفت آیه در قرآن منسوخ است. این در حالی است که اکثر آنها از باب تخصیص است نه نسخ.

برخی مانند آیت الله خوئی منکر نسخ در قرآن هستند.

ما مُقل هستیم یعنی اعتقاد به نسخ داریم ولی در حد اقل قائل به آن هستیم. من خود از علامه طباطبایی شنیدم که فرمود: نمی توان نسخ در قرآن را به کلی انکار کرد. این علامت آن است که ایشان نیز مُقل بوده است.

در جلسه ی گذشته دو آیه را بررسی کردیم و اکنون به سراغ آیه ی سوم می رویم:

الآیه الثالثه: آیه ی الامساک فی البيوت

خداوند در مورد زنان و دختران اگر عمل منکری را انجام دادند به جای تازیانه خوردن می فرماید: (وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً) (۲)

فاحشه در لغت به معنای چیزی است که قبضش فراوان باشد: «ما کثر قبجه» که اگر زنانی این عمل را مرتکب شدند ابتدا باید چهار مرد علیه آنها شهادت دهند. اگر شهادت دادند باید آنها را در خانه حبس کرد تا بمیرند و یا خداوند راه حلی برای آنها ارائه کند.

ص: ۵۰۴

۱- نور/سوره ۲۴، آیه ۲.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۵.

در اینجا نکته ای استطرادی مطرح می کنیم و آن اینکه غالباً مفسرین «توفی» را به معنای مرگ می گیرند. در زبان فارسی هم «متوفی» به معنای کسی است که از دنیا رفته است. این در حالی است که در قرآن این واژه به معنای اخذ است و شاهد آن نیز آیه ی مزبور است که می فرماید: (حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ) یعنی «موت» آنها را اخذ کند و معنا ندارد که «توفی» به معنای مردن باشد و الا معنای آیه می شود: حتی «یمیتهن الموت» که بی معنا است.

نکته ی دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن اینکه برخی از علماء مصر که روشنفکری دارند می خواهند بگویند که حضرت مسیح از دنیا رفته است زیرا در قرآن می خوانیم که حضرت عیسی به خداوند عرضه می دارد: (فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي) (۱) این در حالی است که توفی به معنای اخذ است و آن اینکه خداوند او را از میان مردم گرفت و یهودیان نتوانستند او را بکشند.

به هر حال، گفته اند که آیه فوق با آیه ی (الزَّائِيَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (۲) نسخ شده است و آن اینکه به جای حبس، آنها را باید صد تازیانه زد.

آیت الله خوئی قائل است که در اینجا نسخ معقول نیست و سه ایراد به نسخ وارد می کند:

اولاً: در آیه ی اول سخن از فاحشه است و فاحشه بر سه صورت است: ذَکَرٌ با ذَکَرٌ که همان لواط است، انثی با انثی که همان مساحقه است و ذَکَرٌ با انثی که همان زنا است. چرا باید آیه را منحصر به زنا کرد؟

ص: ۵۰۵

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۱۱۷.

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۲.

یلاحظ علیہ: ما قبول داریم که گاه «فاحشه» در قرآن در مورد لواط استعمال شده است کما اینکه حضرت لوط به قوم خود می گوید: (وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ) (۱)

با این حال، در آیات متعدد دیگری «فاحشه» در مورد زنا آمده است به این گونه که یا صریح در مورد زنا است و یا منصرف به زنا می باشد:

• (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ) (۲)

• (إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيلًا) (۳)

• (فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) (۴) یعنی حد کنیزان اگر زنا کنند نصف زنان آزاد است یعنی پنجاه تازیانه می باشد.

• (وَ لَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا) (۵)

در این آیات قرینه است که مراد لواط نیست. فقط یا زنا را شامل می شود و یا مساحقه را و از آن سو، مساحقه قلیل است و کم اتفاق می افتد.

مضافا بر اینکه در آیه ی محل بحث، لواط موضوعا از بحث خارج است زیرا ضمیر در آیه مؤنث است: (وَ اللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ)

ثانیا: در آن آیه سخن از این است که زنانی که مرتکب فاحشه می شوند را باید زندانی کرد. از کجا معلوم که این زندانی کردن برای حد باشد شاید به سبب این باشد که زندانی شوند تا نتوانند بیرون روند که مبادا آن عمل را دوباره مرتکب شوند. بنا بر این زندانی کردن یک واجب است که باید توسط ولی زن انجام شود.

ص: ۵۰۶

۱- اعراف/سوره ۷، آیه ۸۰.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۹.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۲۲.

۴- نساء/سوره ۴، آیه ۲۵.

۵- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۳۲.

یلاحظ علیہ: سلمنا کہ زندانی شدن حد نباشد بلکه واجبی از واجبات باشد. ما دنبال اصطلاح نیستیم که امساک آیا حد است یا واجب. اما همین زندانی شدن نسخ شده است و به جای آن صد تازیانه آمده است.

ثالثاً: آیه می خواهد چیزی به نفع زنان ارائه کند از این رو از عبارت (أَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً) استفاده می کند و «لام» یعنی کاری به نفع آنها. حال آیا صد تازیانه یا رجم می تواند به نفع زنان باشد تا آیه ی سوره ی نور را ناسخ آن بگیریم؟ زیرا تازیانه و رجم بدتر از زندانی کردن است و به جای «لهن سبیلاً»، «عليهن سبیلاً» می باشد.

یلاحظ علیہ: اولاً- در آیه، رجم نیامده است و فقط در سنت به آن اشاره شده است. بنا بر این باید بین صد تازیانه و تا ابد زندانی کردن مقایسه کنیم. واضح است که صد تازیانه که باید با شلاق چرمی زده شود (نه کابل) به مقدار چند روز موجب درد می شود و بعد برطرف می شود.

در اینجا ممکن است اشکال چهارمی وارد شود و آن اینکه نسخ عبارت است از: حکم شرعی دائم ظاهراً لا واقعاً. این در حالی است که آیه ی اول ظهور در دوام ندارد زیرا خداوند در آن می فرماید: (أَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً) زیرا خداوند جای امساک در بیت راه خلاص دیگری هم در نظر گرفته است.

پاسخ این است که ما به دنبال اصطلاح نسخ نیستیم. بلکه می گوییم که حکمی بود و برداشته شد و در ما نحن فیه امساک، حکمی بود که با آیه ی دوم برداشته شد. بله ممکن است تعریف نسخ در اصطلاح امروز منطبق بر آیه نباشد ولی این موجب ایجاد مشکلی نمی شود.

مضافاً بر اینها اشکال دیگری بر آیت الله خوئی وارد است که نمی تواند از آن جواب دهد و آن اینکه اگر آیه ی اول نسخ نشده است پس اگر زن و مردی زنا کردند باید در مورد آنها دو کار انجام شود هم زن را زندانی کنیم و هم صد تازیانه به آنها بزنیم. آیا فقیهی می تواند به این ملتزم باشد؟ این علامت آن است که حکم در آیه ی اول مرتفع شده است و دیگر به قوت خودش باقی نیست.

البته مخفی نماند که بحث ما در جایی است که هم ناسخ و هم منسوخ در قرآن باشد از این رو مسأله ی قبله از بحث ما خارج است زیرا منسوخ در سنت است و ناسخ در قرآن. از سال دهم که نماز بر مسلمانان واجب شد (هرچند حضرت از قبل از آن نماز می خواند) در سنت آمده است که بیت المقدس قبله ی آنها بود. سپس این سنت منسوخ شد و در قرآن آمد که باید به سمت مسجد الحرام نماز بخوانند: (قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (۱)

بحث اخلاقی:

امام حسن عسکری علیه السلام در سامراء بوده و سیاست اموی ها هرچند سیاست قلع و قمع بود ولی سیاست عباسیان که در زمان امام علیه السلام بودند این بود که با پنبه سر ببرند از این رو مثلاً حضرت رضا علیه السلام را به مرو آوردند و به او پیشنهاد ولیعهدی کردند. بعد حضرت جواد علیه السلام را به بغداد آوردند و امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام را به سامراء آوردند تا تحت نظر باشند.

ص: ۵۰۸

زمانی بود که شیعیان می خواست به محضر امام علیه السلام برسند و ازدحام شده بود شاید خانه ی حضرت کوچک بود. یکی از کسانی که می خواست خدمت حضرت برسد، دستش آسیب دید و وقتی خدمت حضرت رسید گفت: به خدا پناه می برم از نحوست امروز و بعد خدمت حضرت نشست.

امام علیه السلام فرمود: ایام نمی تواند نحس باشد. ایام انتساب به خدا دارد و اگر نحوستی در کار است به خاطر اعمال ماست و اگر قرآن از ایام منحوسات سخن می گوید به سبب اعمال کسانی است که در آن زمان به عذاب الهی گرفتار شدند و الا اگر مردم همه کار خوب کنند همه ی زمان ها سعدها خواهد بود. زمان از حرکت تولید می شود و حرکت بما هو نحس نیست و فقط عمل ماست که روزگار را سعد یا نحس قرار می دهد.

از این رو اینکه بعضی اعتقاد دارند که سیزده نحس است و باید از خانه بیرون رفت یک نوع خرافه است و نباید بین مردم رواج یابد. انبیاء آمده اند که با خرافه و اندیشه های باطل مبارزه کنند: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) (۱). در گردن عرب غل و زنجیری نبود بلکه آنها به خرافاتی اعتقاد داشتند که مانند غل بر گردن آنها آویخته شده بود.

مخصوصا که امام امیر مؤمنان علی علیه السلام در سیزدهم رجب متولد شده است.

ص: ۵۰۹

ان شاء الله در جلسه ی آینده مسأله ی بداء را بحث می کنیم.

بداء ۹۶/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بداء

در مباحث گذشته گفتیم که محقق خراسانی در خاتمه، سه مطلب را مطرح کرده است:

• مطلب اول این بود که عام و خاصی وارد شده که تقدم و تأخر آنها را نمی دانیم.

• مطلب دوم در مورد نسخ در قرآن بود.

• مطلب سوم که الآین باید آن را بحث کنیم مسأله ای کلامی است که در مورد بداء می باشد. محقق خراسانی این بحث را خوب مطرح نکرده است. ما باید بداء را به نحو روشن بحث کنیم و اشکالاتی که اهل سنت به ما دارند را رفع کنیم.

الامر الاول: بداء در لغت

بداء به معنای ظهور بعد از خفاء است و «بداء له» ای ظهر بعد الخفاء. مثلاً تصمیم داشتیم که روز ششم عید درس را شروع کنیم ولی بعد تصمیم گرفتیم که درس ها تا سیزدهم تعطیل باشد. این همان بداء است.

قرآن نیز «بداء» را در همین معنی به کار می برد:

• (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّى حِينٍ) (۱) هنگامی که یوسف پاک دامنی پیشه کرد و از آن امتحان سربلند بیرون آمد و اصرار زنان مصر بی فایده بود، این امر برای آنان روشن شد که یوسف را زندانی کنند. یعنی تصور می کردند که یوسف تن می دهد ولی برای آنها واضح شد که یوسف پاکدامنی پیشه می کند.

• (وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ) (۲) یعنی در روز قیامت هنگامی که مجرمین در مقابل جزاء اعمال قرار می گیرند هرچند تصور می کردند که گناهان آنها موجب گرفتاری آنها نمی شود ولی برای آنها روشن می شود که این سیئات وجود برزخی و وجود دیگری در روز قیامت دارند.

ص: ۵۱۰

۱- یوسف/سوره ۱۲، آیه ۳۵.

۲- جاثیه/سوره ۴۵، آیه ۳۳.

الامر الثاني: علم خداوند علمی محیط است و ظهور بعد از خفاء در مورد خداوند محال است: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي

الأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ) (۱). آیات دیگری نیز بر این امر وجود دارد و می گوید که هر آنچه قرار است اتفاق بیفتد، خداوند متعال قبل از آن به آن آگاه بود: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) (۲) «نبرأ» به معنای «خلق» است یعنی تمامی اتفاقاتی که برای شما می افتد همه در علم الهی قبل از وجود آنها ثبت بوده است. یعنی در علم فعلی خداوند ثبت بوده چه رسد به علم ذاتی خداوند).

بنا بر این بداء فقط در موجود غیر محیط راه دارد.

الامر الثالث: یهود عقیده دارد که بدائی که ما به آن قائل هستیم آن عقیده را رد می کند: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ) (۳) یعنی یهود قائل بودند که دست خدا بسته است و بعد از آنکه چیزی را مقدر کرد دیگر نمی تواند آن را تغییر دهد. بر این اساس، یهود نسخ را محال می دانند.

شیعه در مقابل می گوید: مقدرات خداوند قابل تغییر است. البته به گونه ای که ضرر به علم محیط خداوند نمی رساند. بداء در تمامی انبیاء وجود داشته است و معنای آن این است که مقدرات خداوند موجب بسته شدن دست خداوند نمی شود.

الامر الرابع: مقدرات خداوند بر دو قسم است: مقدراتی هستند که جنبه ی کلی دارند. این مقدرات به هیچ وجه قابل تغییر نیست مانند: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) (۴) و یا اینکه رسول خدا (ص) خاتم الانبیاء است کما اینکه در سوره ی احزاب می خوانیم: (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (۵) این گونه امور هرگز قابل نسخ نیست.

ص: ۵۱۱

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۵.

۲- حدید/سوره ۵۷، آیه ۲۲.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۶۴.

۴- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۸۵.

۵- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۴۰.

همچنین است در مورد ظهور امام زمان (عج) همان گونه که در روایات آمده است: لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِي اسْمُهُ اسْمِي وَكُنْيَتُهُ كُنْيَتِي. (۱)

ولی مقدراتی که مربوط به سعادت و شقاوت فرد و مجتمع می باشد قابل تغییر است که سرنوشت های جزئی محسوب می شوند.

خداوند مَنان دو لوح دارد: یک لوح به نام محو و اثبات است که مطالبی در آنها نوشته می شود ولی آنها مقدر حتمی نیستند. مثلاً نوشته می شود که زید اهل شقاء می باشد ولی این مشروط به آن است که جبران نکند و الا آن سرنوشت عوض می شود: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (۲) در مقابل، لوح «ام الكتاب» است که قابل تغییر نیست.

بنا بر این باید گفت که بداء دو معنا ندارد: ثبوتاً و اثباتاً

ثبوتاً این است که انسان ها یا مجتمع که دارای یک سرنوشت در محو اثبات هستند سرنوشت آنها معلق است یعنی قابل تغییر و دگرگونی است. اینکه خداوند این گونه عمل می کند، جنبه ی تربیتی دارد یعنی انسان شراب خوار و یا بی نماز تصور نکند که دوزخی است بلکه بداند که می تواند خود را اصلاح کند. همچنین انسان های صالح تصور نکنند که سعادت برای آنها قطعی است بلکه اگر بد عمل کنند، سرنوشت آنها عوض می شود.

در بسیاری از آیات به بداء به معنای ثبوت تصریح شده است: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (۳)

ص: ۵۱۲

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۳۸، ص ۳۰۸، ط بیروت.

۲- الرعد/سوره ۱۳، آیه ۳۹.

۳- اعراف/سوره ۷، آیه ۹۶.

«قری» به معنای ده و روستا نیست بلکه جمع «قریه» است و به معنای آبادی می باشد. حتی خداوند مصر را نیز در قرآن قریه نامیده است: (وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (۱) و آبادی گاه بزرگ است و گاه شهر.

خداوند در آیه ی فوق می فرماید که اگر اهل آبادی ها ایمان آورند و تقوا پیشه کنند ما هم برکات آسمان و زمین را بر آنها نازل می کنیم ولی اگر چنین نکنند آنها را عذاب می کنیم.

در سوره ی مبارکه ی نوح نیز می خوانیم که اگر مردم استغفار کنند خداوند نعمت های مختلفی را برای آنها نازل می کند: (اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا. يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا. وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا) (۲)

یا در آیه ی دیگر می خوانیم که سرنوشت حضرت یونس این بود که تا ابد در شکم ماهی زندانی شود ولی چون تسیح گفت، خداوند او را نجات داد: (فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبَثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ فَنَادَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَاقِيمٌ وَأَنْبَثْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ) (۳)

این نوع بداء نه تنها عقیده ی شیعه بلکه عقیده ی تمامی مسلمانان جهان است.

همچنین در آیه ی دیگر می خوانیم که یک آبادی بوده که سر تا پا دارای نعمت بوده است ولی چون به نعمت خداوند کفر ورزیدند خداوند آنها را به جوع و خوف مبتلا کرد: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) (۴)

ص: ۵۱۳

۱- یوسف/سوره ۱۲، آیه ۸۲.

۲- نوح/سوره ۷۱، آیه ۱۰ تا ۱۲.

۳- صافات/سوره ۳۷، آیه ۱۴۳ تا ۱۴۶.

۴- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۱۲.

ما در نوشتن قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ در تهران، چهار ماه حضور داشتیم. در بخشی که ما بودیم یک روحانی اهل سنت بلوچستان نیز حضور داشت. او روزی در خارج از جلسه به من گفت که شما شیعیان قائل به بداء هستید و حال آنکه بداء به معنای ظهور بعد از خفاء است چگونه آن را به خدا نسبت می دهید؟

در پاسخ گفتم بداء از نظر ما عوض کردن سرنوشت بد با خوب یا بر عکس است.

او سپس از ما کتابی از قدماء شیعه خواست که بداء را این گونه معنی کرده باشد. من نیز از مسجد چهل ستون تهران کتاب «اوائل المقالات» شیخ مفید و «تصحیح عقائد» صدوق را گرفته به او دادم. او شش روز این کتاب را نگاه داشت و بعد گفت: اگر معنای بداء همین است که در این دو کتاب است این عقیده ی تمامی مسلمین می باشد.

به هر حال، از جمله کسانی که در کتاب های خود در مورد بداء به شیعه حمله می کنند، بلخی است. او از علماء معتزله است و متوفای ۳۱۹ است. او می گوید که جمعیتی از مسلمانان هستند که جزء مسلمانان نیستند و معتقد هستند که ائمه ی آنها می توانند قرآن را نسخ کنند و علاوه بر آن می گویند که خداوند می تواند چیزی را مقدر کند و بعد بر او پشیمانی رخ دهد و آن را عوض کند.

شیخ در بیان کلام او را نقل می کند و بعد آن را نقد می کند و می گوید: بلخی معتزلی معنای صحیح بداء را نمی داند.

اولا ائمه ی ناسخ نیستند بلکه راویانی از پیامبر می باشند و ثانيا، بداء به معنای مقدر کردن چیزی توسط خداوند و اینکه بعد بر خداوند جهل عارض شود و آن را تغییر دهد نیست.

اشعری نیز در مقالات الاسلامیین به این اشکال علیه شیعه اشاره می کند.

سپس رازی در تفسیر خود همین مسأله را تکرار می کند و می گوید که شیعه ی امامیه قائل به بداء است.

اخیرا نویسندگان مصری از جمله ابو زهره به این مسأله اشاره می کند.

این در حالی است که به نظر ما بداء بدین معنا است که در لوح محو و اثبات خداوند، اعمال فرد و جامعه با اعمال خود عوض می شود.

در کتاب الدر المنثور، تألیف سیوطی در شرح آیه ی سوره ی رعد که از محو و اثبات سخن می گوید روایات بسیاری ذکر شده است که همه به معنای بدای ثبوتی است.

همچنین در صحیح بخاری بابی است به نام باب الایبرء و الایعمی که در آن پیغمبر اکرم (ص) در آنجا می گوید که برای خداوند بداء حاصل شده است. این ها همه ناظر به همان بدایی است که ما می گوییم.

بداء ۹۶/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بداء

محقق خراسانی درباره ی مسأله ی بداء که یک مسأله ی کلامی است به نحو اجمال بحث کرده است و اطلاع کمتری بر اشکالاتی که بر بداء وارد می شود داشته است.

ما برای اینکه این مسأله را به طور محققانه بحث کنیم باید چند مطلب را مورد توجه قرار دهیم.

بحث به اینجا رسید که بداء گاه در مقام ثبوت مورد بحث قرار می گیرد و گاه در مقام اثبات. بداء در مقام ثبوت به این معنا است که انسان و جامعه می تواند با اعمالی که انجام می دهد سرنوشت خود را تغییر دهد: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (۱) در مقابل، لوح «ام الكتاب» است که قابل تغییر نیست.

ص: ۵۱۵

۱- الرعد/سوره ۱۳، آیه ۳۹.

به همین دلیل در شب های قدر در دعاها می خوانیم که خداوندا! اگر نام من را در زمره ی اشقیاء نوشته ای آن را در زمره ی سعداء بنویس. حتی در در المنثور آمده است که خلیفه ی دوم این دعا را می خواند.

من وقتی مسأله ی بداء را به این معنا در اردن مطرح کردم فردی از اهل سنت که رابطه ی خوبی با تشیع نداشت آن را قبول

کرد. خاصیت این بداء این است که جنبه ی تربیتی دارد به این معنا که اگر کسی مبتلا به گناه شده است بداند که می تواند سرنوشت خود را تغییر دهد و در نتیجه ناامید نمی شود.

در جلسه ی گذشته به آیاتی که به این نوع از بداء می پردازد اشاره کردیم.

البته یهود این نوع از بداء را قبول ندارد ولی تمامی مسلمانان به آن اعتقاد دارند.

اما بداء در مقام اثبات: گاه به انبیاء و اولیاء به صورت مقتضی گزارشی می رسد (نه به صورت علت تامه) و به گفته ی محقق خراسانی گاه آنها با لوح محو و اثبات تماس می گیرند و ملائکه به آنها خبر می دهد و آنها نیز به مردم می گویند ولی محقق نمی شود. البته این کار قرینه بر صدق انبیاء و اولیاء است نه دلیل بر کذب آنها.

بر این اساس، انبیاء و از جمله صدیقه ی طاهره محدث هستند یعنی ملائکه به آنها خبرهایی می دهند.

مثلاً- در جریان یونس می خوانیم که او مدت مدیدی قوم خود را به توحید دعوت کرد ولی آنها کمتر او را اجابت کردند. یونس به آنها وعده ی عذاب دارد و از شهر خارج شد. در این زمان، علائم عذاب در آسمان ظاهر شد. در میان آنها یک راهب مسیحی وجود داشت و به آنها گفت که توبه ی واقعی کنید تا عذاب از شما برطرف شد. زن ها و بچه ها و مردم به بیابان رفتند و بعد از توبه، عذاب از آنها مرتفع شد. در این جریان، هم پیشینی حضرت یونس صحیح بود زیرا مقدمات عذاب مشاهده شده و هم مرتفع شدن عذاب بعد از استغفار صحیح بود و رخ داد. در اینجا حضرت یونس از مقتضی خبر داده بود و تصور می کرد که علت تامه است و واقعیت این بود که اگر استغفار نکنند عذاب بر آنها نازل می شود.

جریان دوم در مورد حضرت موسی است که ابتدا به مردم فرمود که سی روز برای گرفتن تورات به طور می رود. در این مدت قوم موسی دست از پا خطا نکردند ولی این مدت به چهل روز انجامید و خطاب به موسی آمد که باید ده شب دیگر در آنجا بماند. در این ده شب بود که قوم موسی بت پرست و مرتد شدند: (وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً) (۱) یعنی وعده ی اول به نحو مقتضی بود و بعد مشخص شد که مصلحت بالاتری وجود دارد و آن اینکه موسی باید چهل شب در طور می ماند.

در اینجا نکته ای است و آن اینکه از آیات استفاده می شود که ایمانی که افراد هنگام عذاب می آورند بی ارزش است: (فَلَمَّا رَاَوْا بَاسِنَا قَالُوا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ حَدُّهُ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهٖ مُشْرِكِيْنَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَاَوْا بَاسِنَا سُنَّتِ اللّٰهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِيْ عِبَادِهٖ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْكٰفِرُوْنَ) (۲)

اما در مورد قوم یونس چنین نبود زیرا قرآن می فرماید: (فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا اِلَّا قَوْمٌ يُّوْنُسَ لَمَّا اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰهِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ اِلَى حِيْنٍ) (۳)

به نظر می آید که این دو آیه با هم تعارض ظاهری دارد. ولی حل آن این است که ایمان در هنگام نزول عذاب از روی الجاء است و پایه ی برهانی ندارد ولی ایمان قوم یونس چنین نبوده است بلکه از صمیم دل ایمان آوردند و شاهد آن این است که وقتی یونس برگشت آنها همچنان بر ایمان خود و بر خط توحید باقی مانده بودند.

ص: ۵۱۷

۱- اعراف/سوره ۷، آیه ۱۴۲.

۲- غافر/سوره ۴۰، آیه ۸۴ و ۸۵.

۳- یونس/سوره ۱۰، آیه ۹۸.

مسأله‌ی بداء در مقام اثبات در روایات به شکل گسترده‌ای منعکس شده است.

در روایت است که رسول خدا (ص) نشسته بود و یک یهودی بر او عبور کرد و گفت: «السام علیک» و «سام» به معنای مرض و بیماری است.

رسول خدا (ص) فرمود آن مرد خواهد مرد. ولی بعد از مدتی آن فرد در حالی که باری از خار بر دوشش بود سالم برگشت. اصحاب از رسول خدا (ص) علت زنده ماندن او را پرسیدند. حضرت فرمود که بارش را واری کنی دیدند که در آن یک افعی وجود دارد که مأمور به زدن او بود. فرمود: ای پیرمرد! چه کار نیکی انجام داده‌ای؟ او گفت: چند تکه نان داشتم که به فقراء دادم. رسول خدا (ص) فرمود: این عمل خوب مانع از آن تقدیر شد: مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ ص فَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص عَلَيْكَ فَقَالَ أَصِيحَابُهُ إِنَّمَا سَلِمَ عَلَيْكَ بِالْمَوْتِ فَقَالَ الْمَوْتُ عَلَيْكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص وَ كَذَلِكَ رَدَدْتُ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ هَذَا الْيَهُودِيَّ يَعِضُّهُ أَسْوَدٌ فِي قَفَاهُ فَيَقْتُلُهُ قَالَ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ فَاحْتَطَبَ حَطْبًا كَثِيرًا فَاحْتَمَلَهُ ثُمَّ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ انْصَرَفَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص ضَعُهُ فَوَضَعَ الْحَطْبَ فَإِذَا أَسْوَدٌ فِي جَوْفِ الْحَطْبِ عِيَاضٌ عَلَى عُوْدٍ (خاری را بر دهان گرفته) فَقَالَ يَا يَهُودِيَّ مَا عَمِلْتَ الْيَوْمَ قَالَ مَا عَمِلْتُ عَمَلًا إِلَّا حَطَبِي هَذَا حَمَلْتُهُ فَجِئْتُ بِهِ وَ كَانَ مَعِيَ كَعُكَّتَانِ فَأَكَلْتُ وَاحِدَهُ وَ تَصَدَّقْتُ بِوَاحِدِهِ عَلَى مَسْكِينٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِهَا دَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ وَ قَالَ إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِيتَةَ السُّوءِ عَنِ الْإِنْسَانِ. (۱)

ص: ۵۱۸

در روایت دیگر در مورد بنی اسرائیل آمده است که حضرت مسیح از جایی عبور می کرد و دید که در جایی عروسی است. فرمود: امشب این زن با شوهرش ملاقات می کند ولی فردا از دنیا می رود. فردا شد، دیدند که عروس همچنان زنده است. جریان را از حضرت مسیح پرسیدند. او از عروس سؤال کرد که چه کار نیکی انجام داده ای؟ او گفت: صدقه ای در راه خدا دادم. بعد فرمود: رخت خواب خود را بردارد و دیدند که یک مار در زیر آن بود. فرمود: اگر آن صدقه نبود، آن مار تو را می کشت.

این نوع اخبار هرچند آحاد است ولی تعداد آنها بسیار می باشد و روایات بسیاری در مورد اینکه صدقه موجب دفع بلا می شود وارد شده است.

در تمامی این موارد، اخبار انبیاء و اولیاء هرچند خلاف در می آید ولی دروغ در نمی آید زیرا قرائن نشان می دهد که اخبار آنها راست بوده است.

در اینجا روایت مفصلی است که در بخاری آمده است. کسانی که می خواهند علیه اهل سنت احتجاج کنند نمی توانند با روایت بحار و امثال آن احتجاج کنند بلکه باید از کتب معتبر آنها احتجاج کنند.

در صحیح بخاری آمده است که سه نفر بودند که بیماری داشتند یکی بیماری برص داشت دیگری سرش مو نداشت و دیگری اعمی بود. ملک بر اولی نازل شد و گفت چه می خواهی؟ او گفت که مردم از من تنفر دارند و من می خواهم پوست خوبی داشته باشم و در دنیا می خواهم شترهای فراوانی داشته باشم. ملک از جانب خدا هر دو را به او داد.

بعد به سراغ کسی که اقرع بود آمد و از او خواست چه می خواهی؟ او گفت سرم چنین است و مردم از من متنفرند و سری که پوست خوبی داشته باشد می خواهم و همچنین گاوهای متعددی داشته باشم و ملک هر دو را به او داد.

بعد به سراغ فرد نابینا رفت و او هم چشم بینا می خواست و هم گوسفندانی و ملک هر دو را به او داد.

سپس ملک دوباره به شکل انسانی تمثیل پیدا کرد و نزد آن سه نفر آمد و گفت که فقیر هستم و چیزی دارید به من بدهید دو نفر از آنها چیزی به او ندادند در نتیجه، «بدا لله» و دوباره به حال قبلی خود برگشتند. ولی فردی که کور بود به او از اموال خود دارد و در نتیجه نعمت هایش نزد او باقی ماند. (۱)

شارحین صحیح بخاری به این روایت که می رسند حیران می شوند و نمی توانند عنوان «بدا لله» را معنی کنند.

ما ان شاء الله این عبارت را در جلسه ی آینده معنی می کنیم.

در اینجا یک روایت از امام صادق علیه السلام است که می فرماید: بدا لله فی اسماعیل (۲) یعنی قرار بود که اسماعیل امام شود ولی برای خداوند بداء رخ دارد و امامت از او به حضرت موسی بن جعفر منتقل شد.

ابتدا باید سند روایت را بررسی کرد و اگر سند آن درست باشد، امام علیه السلام خود، آن را معنی کرده است و آن اینکه اسماعیل مبتلا به بیماری سختی شده بود که مرگش حتمی بود. امام صادق علیه السلام با دادن صدقه و دعا این بلا را از او رفع کرد. در این روایت نیامده است که امامت قرار بود مال اسماعیل باشد و از او به موسی بن جعفر منتقل شد.

ص: ۵۲۰

۱- صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۷۱.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۹، ط بیروت.

امامت از روز اول در دوازده امام علیهم السلام قطعی است. در حدیث جابر که از دخت گرامی رسول خدا (ص) نقل می کند که لوحی در دست حضرت دیده بود که نام اهل بیت در آن نوشته شده بود.

به هر حال، بداء منحصر است به یک دایره ی کوچک که همان سرنوشت انسان ها است و الا قوانین کلی خداوند مانند خاتم بودن پیغمبر اکرم (ص) و مشخص بود ائمه ی معصومین و همچنین اصل موت، قابل بداء نیست.

ان شاء الله در جلسه ی آینده بعد از تکمیل بحث بداء به مسأله ی المطلق و المقید خواهیم پرداخت.

بداء و مطلق و مقید ۹۶/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بداء و مطلق و مقید

گفتیم بداء در عالم ثبوت (۱) غیر از بداء در عالم اثبات (۲) است. آنچه مهم است و در آیات و روایات به شکل وسیعی منعکس شده است همان بداء در عالم ثبوت است و اما بداء در عالم اثبات کم اتفاق افتاده است بدین معنا که کم مشاهده می شود که انبیاء و ائمه از مواردی در آینده خبر دهند ولی اتفاق نیفتد و سند بعضی از آنها نیز صحیح نیست.

بنا بر این اصل در بداء همان عوض شدن سرنوشت در عالم ثبوت است.

اما توضیح «بدا لله» این است که هر چند ظاهر آن زنده است (۳) زیرا ظهور بعد از خفاء برای خداوند معنا ندارد اما در عین حال، کسانی که با ادبیات عرب آشنا هستند معنای آن را می دانند و آن اینکه خداوند گاه از افعال خودش تعبیری را استفاده می کند که در افعال بشر آن تعبیر را به کار می برد. مانند:

ص: ۵۲۱

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۲۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۲۷.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۳۲.

(إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ) (۱) می دانیم که خداوند خدعه نمی کند بلکه کار او خنثی کردن خدعه های منافقین است ولی در عین حال، از فعل خود همان تعبیری را به کار می برد که در مورد بشر استفاده می شود.

(وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَأُكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا) (۲) بشر واقعا خدا را فراموش می کند ولی خداوند هرگز چیزی را فراموش نمی کند ولی همان تعبیر به کار رفته در مورد بشر را برای خودش به کار می برد.

به این کار در محسنات بدیعیه، مشاکله (۳) می گویند که در لغت عرب فراوان است و به قول شاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبهه و قميصا (٤)

یعنی به من گفتند که بگو غذایی برای تو بپزند و من گفتم پس برای من پیراهنی بپزید. در اینجا به جای بدوزید به سبب مشاکله از بپزید استفاده شده است.

در جریان «بدا لله» نیز همین قاعده جاری نیست و چون این کار برای بشر نوعی بدا محسوب می شود خداوند نیز همان لفظ را برای خودش به کار برده است و در واقع از باب «بدا للناس من الله» (٥) است.

رسول خدا (ص) به همین دلیل در صحیح بخاری در مورد آن سه نفر (٦) این تعبیر را به کار برده است.

ص: ٥٢٢

١- نساء/سوره ٤، آیه ١٤٢.

٢- جاثیه/سوره ٤٥، آیه ٣٤.

٣- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٥٣٢.

٤- معاهد التنصيص علی شواهد التلخیص، أبو الفتح العباسی، ج ٢، ص ٢٥٢.

٥- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٥٣٣.

٦- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ٢، ص ٥٣٣.

مطلب دیگر در مورد اثر بداء است. بداء جنبه ی تربیتی و سازندگی دارد. اگر کسی که در دوران جوانی خلافتی را مرتکب شود بداند که دیگر اهل جهنم شده است او دیگر اصلاح نخواهد شد و به عیش و نوش و انجام گناهان دیگر خواهد پرداخت ولی اگر بداند که همان سرنوشت قبلی را می تواند با عمل پاک عوض کند می تواند به راه بیاید و اصلاح گردد.

در جامعه نیز همین اتفاق می افتد مثلاً کسی را به پانزده سال زندان محکوم می کنند ولی گاه می بینند که او اصلاح شده است و قوانین زندان را رعایت می کند و در نتیجه او را مشمول عفو قرار می دهند و الا اگر همچنان ناپاک باشد باید همان پانزده سال را تحمل کند.

نکته ی دیگر این است که البداء فی التکوین کالنسخ فی التشريع: بداء و نسخ مانند هم هستند و اگر در احکام باشد به آن نسخ و اگر در عالم تکوین باشد به آن بداء می گویند.

البته بداء یک مسأله ی گسترده نیست و فقط مربوط به سعادت و شقاوت فرد و امت می باشد و الا قوانین کلی خداوند قابل بداء نیست.

المقصد الخامس: فی المطلق و المقید (۱) (۲)

گفتیم کفایه حاوی یک مقدمه است که در آن سیزده مطلب است و بعد هشت مقصد را بیان می کند که اکنون به مقصد پنجم رسیده ایم.

الفصل الاول: فی تعریف المطلق و المقید

از قدیم الایام از زمان سید مرتضی و شیخ طوسی در تعریف مطلق گفته اند: المطلق ما دل علی فرد شایع فی جنسه

ص: ۵۲۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۳۷.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۳.

این عبارت در معالِم و قوانین نیز وجود دارد. مراد از «ما» موصوله همان لفظ است. «شایع» یعنی متوفر و چیزی که مصداقش فراوان است و یکی نیست مانند: «رجل» که میلیاردها مرد وجود دارد مانند شمس نیست که یکی باشد.

به این تعریف اشکالاتی وارد کرده اند که در قوانین و فصول وجود دارد. محقق خراسانی قائل است که نباید وقت خود را برای این اشکالات تلف کرد زیرا این تعاریفات تعاریف لفظی و شرح الاسمی است (البته ما کرارا گفتیم که تعاریف لفظیه با شرح الاسمی فرق دارد مثلا در پاسخ به «السعدانه ما هو» می گویند: «نبت» که تعریف لفظی است و نه شرح الاسمی).

سپس صاحب کفایه در مورد سه کلمه بحث می کند که عبارتند از: اسم الجنس مانند اسد و علم الجنس مانند اسامه و نکره مانند رجل.

به نظر ما این بحث ها زائد است زیرا مکتب ما در مطلق غیر از مبنای محقق خراسانی و دیگران است. محقق خراسانی و دیگران مطلق و مقید را از صفات مفرد می دانند و می گویند: مفرد گاه اسم جنس است و گاه علم الجنس است و گاه نکره. این در حالی است که ما مطلق و مقید را صفت کلمه می دانیم هنگامی که موضوع برای حکم باشد. اگر موضوع برای حکم نباشد مطلق نیست مثلا «اسد» به تنهایی مطلق نیست ولی وقتی تحت دایره ی حکم مطرح می شود و می گویند: «رأیت اسدا» بحث مطلق و مقید در آن راه پیدا می کند. در نتیجه اگر موضوع، تک باشد باشد «اعتق رقبه» مطلق است و اگر جفت باشد مقید می باشد مانند: «اعتق رقبه مؤمنه»

بنا بر این حتی علم مانند «زید» هم می تواند مطلق باشد. البته مطلق به حسب حالات نه افراد مثلا «اکرم زیدا» مطلق است یعنی او را باید اکرام کرد چه معمم باشد و چه غیر معمم و هکذا.

به هر حال ما طبق کفایه عمل می کنیم و آن اصطلاحات را توضیح می دهیم فنقول:

مشهور در تعریف مطلق کلمه ی شایع را به کار برده اند.

محقق خراسانی می گوید: اسم جنس برای شایع وضع نشده است بلکه فقط بر ماهیت مبهمه (۱) وضع شده است. مثلا انسان که اسم جنس است برای ماهیت مبهمه من جمیع الجهات وضع شده است. و الا- اگر برای ماهیت شایعه وضع شده باشد در خیلی از جاها باید آن را تجرید کنیم. مثلا در مورد زید می گوئیم: زید انسان. در اینجا انسان نمی تواند شیوع داشته باشد زیرا شیوع در زید معنا ندارد. بنا بر این اسم الجنس باید بر ماهیت مبهمه من جمیع الجهات وضع شده باشد.

محقق خراسانی علاوه بر قید شایع، قید دیگری را نیز نفی می کند که عبارت است از «لحاظ عدم شیء آخر» (۲) و قائل است که این شرط هم وجود ندارد و الا از باب لا بشرط قسمی می شود. لا بشرط قسمی آن است که اطلاق در آن قید است ولی در اسم جنس حتی لحاظ عدم هم در ماهیت وجود ندارد. زیرا اگر این قید وجود داشته باشد از آنجا که جایگاه آن در ذهن است دیگر قابل تطبیق بر خارج نخواهد بود و دیگر نمی توان گفت: «هذا انسان». بله انسانیت در خارج هست ولی این قید ذهنی در خارج وجود ندارد. بنا بر این انسان مقید به اینکه چیزی با او نباشد، در خارج نمی تواند محقق باشد زیرا این قید در خارج نیست بلکه در ذهن است.

ص: ۵۲۵

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۳.

لا بشرط مقسمی بر سه (۱) قسم است:

• ماهیت بشرط شیء

• ماهیت بشرط لا

• ماهیت لا بشرط

فرق لا بشرط مقسمی با ماهیت لا بشرط قسمی این است که در اطلاق در مقسم، قید نیست ولی در قسم، قید است. یعنی عدم لحاظ شیء در مقسم اخذ نشده است چون مبهمه می باشد ولی در قسم اخذ شده است. مانند «مطلق المفعول» که اطلاق در آن اخذ نشده است و «مفعول مطلق» که اطلاق در آن اخذ شده است.

نقول: اولاً- ما به این مباحث معتقد نیستیم زیرا مبنای ما در اطلاق با مبنای کفایه و بزرگان فرق دارد. اضافه بر آن می گوئیم: باید دید آیا مقسم، ماهیت است یا لحاظ الماهیه. ثانیاً ما در عوارض الماهیه بحث می کنیم نه در عوارض الوجود.

اما المسأله الاولى: آیا مقسم، ماهیت مبهمه است یا مقسم، ماهیت ملحوظه می باشد.

در منظومه آمده است:

ملحوظه، مطلقه، مجرده* عند اعتبارات علیها مورد (۲) (۳)

بنا بر این محقق خراسانی تصور کرده است که مقسم، ماهیت مبهمه است این در حالی است که چنین ماهیتی قابل تقسیم نیست بلکه ماهیت ملحوظه است که قابل تقسیم می باشد.

اما الثانیه (۴): بحث ما در عوارض الماهیه است نه در عوارض ماهیه الموجوده. بحث در عوارض ماهیت قبل از وجود است و الا اگر ماهیت موجود شود، دیگر از بحث خارج می شود. بنا بر این در عوارض ماهیت که عبارتند از: وجود، وحدت، امکان، ضرورت و امتناع باید بحث شود.

ص: ۵۲۶

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۰.

۲- منظومه ملاحادی سبزواری، ملاحادی سبزواری با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۳۳۸.

۳- منظومه ملاحادی سبزواری، ملاحادی سبزواری با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۳۴۰.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۰.

بنا بر این باید گفت: انسان الملحوظ بر سه قسم است: گاه بدون قید است که همان امکان است و می‌گوییم: انسان موجود بالامکان که ماهیت مطلقه است.

گاه آن را با قید وجود لحاظ می‌کنیم که می‌شود: انسان موجود بالضروره

گاه آن را با قید عدم الوجود لحاظ می‌کنیم که می‌شود: انسان موجود بالامتناع

ان قلت: بین بیان شما بین لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی چه فرق است؟

ان شاء الله در جلسه ی آینده پاسخ این سؤال را خواهیم داد.

بحث اخلاقی:

از جناب لقمان حکیم روایت است که به فرزندش فرمود: يَا بُنَيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ وَقَدْ هَلَكْتَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَاجْعَلْ سَيْفِيَّتَكَ فِيهَا الْإِيْمَانَ بِاللَّهِ (۱)

لقمان فرد بسیار با عظمتی است و معلم نمونه می‌باشد و یک سوره به نام او در قرآن آمده است و در آن مطالب بشر را در کنار مطالب خودش قرار داده است. این بسیار مهم است که بشر از نظر اخلاقی و ادبی و تربیتی به جایی برسد که کلمات او در کنار کلمات وحی قرار گیرد.

در روایت فوق از باب اظهار علاقه به فرزندش خطاب کرده می‌گوید: يَا بُنَيَّ دُنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ اسْت. او آرزوهای بلند و طولانی را به دریایی عمیق تشبیه کرده است. انسان‌های بسیاری در آن غرق شده‌اند (او لفظ عالم را در انسان استفاده کرده است). بنا بر این رب العالمین یعنی رب انسان‌ها. در عالم اختلاف است و ما قائل هستیم که به معنای انسان است همان گونه که در قرآن می‌خوانیم: (وَلَوْ طَآءُ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ) (۲)

ص: ۵۲۷

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۲۴، ص ۱۴، ط بیروت.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۸۰.

ایمان به خدا سبب می شود که انسان هم از دنیا بهره مند شود و هم بهره مند نشود. امیر مؤمنان در اینجا مثالی می زند و می فرماید: مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَتَهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ (۱) اسلام گداپرور نیست یعنی انسان باید اموالی داشته باشد ولی نباید به آنها به چشم هدف نگاه کند.

در طلبگی انسان باید مقداری با فقر آشنا باشد و تصور نکند که آنچه که باید در شصت سالگی به دست آورد در بیست سالگی به آن برسد. انسان نباید آرزوهای طولانی داشته باشد و باید با کشتی ایمان در این دریا سفر کند تا نجات یابد.

لا بشرط مقسمی و قسمی ۹۶/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: لا بشرط مقسمی و قسمی

بحث امروز اصولی نیست بلکه فلسفی می باشد.

محقق خراسانی در اینجا می فرماید: اسماء اجناس اسم برای ماهیت مبهمه است. ماهیت مبهمه نیز اگر با شیء دیگری ملاحظه شود یا بشرط شیء است یا بشرط لا و یا لا بشرط که همان لحاظ عدم لحاظ می باشد. بر این اساس، گفته است که فرق بین لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی در این است که لا بشرط مقسمی، ماهیت مبهمه است و در آن اصلا لحاظ وجود ندارد ولی در لا بشرط قسمی، لحاظ عدم لحاظ وجود دارد. مانند مطلق المفعول که در آن چیزی لحاظ نشده و مفعول مطلق که در آن اطلاق، لحاظ شده است.

نقول: این مسأله را در فلسفه در باب ماهیات باید بحث کرد. در آنجا گفته شده که ماهیات را باید با عوارض ماهیت سنجید. عوارض ماهیت خصوصیتی است که عارض ماهیت می شود و ماهیت برای آنها موضوع واقع می شود. طبعاً، موضوع نباید ماهیت مبهمه باشد بلکه باید ماهیت ملحوظه باشد زیرا برای خصوصیات، می خواهد موضوع واقع شود. این اولین فرقی است که بین ما و محقق خراسانی وجود دارد.

ص: ۵۲۸

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۷۳، ص ۱۲۰، ط بیروت.

دوم اینکه از کلام محقق خراسانی استفاده می شود که باید ماهیت را با «کل شیء» قیاس کنیم. این کلام صحیح نیست زیرا ماهیت را باید با خصوصیتی ملاحظه کرد که خارج از ذات می باشند ولی در عین حال، بر ماهیت حمل می شود (به این معنا که ماهیت بما می باشد). بنا بر این مقسم، ماهیت ملحوظه است و محمول، خصوصیتی است که خارج از ذات ماهیت است ولی با قطع نظر از وجود بر ماهیت حمل می شود بنا بر این مراد، ماهیت موجوده نیست بلکه مراد، ماهیت بما می باشد). این خصوصیات عبارتند از وجود، وحدت، امکان، امتناع و امثال آن. این محمولات خارج از ذات ماهیت است مثلاً- وجود، در معنای ماهیت بما می باشد که داخل نیست ولی بر خود ماهیت (نه ماهیت موجوده) حمل می شود. بر این اساس

مکان و تحیز، بر ماهیت بما هی هی حمل نمی شود بلکه بر ماهیت موجوده حمل می شود که از بحث ما بیرون است.

بر این اساس ماهیت گاه از باب لا بشرط است مانند «الانسان بما هی هی موجود». که می گوئیم وجه این قضیه، امکان است یعنی «الانسان بما هی هی موجود بالامکان».

گاه از باب ضرورت به شرط محمول است مانند: «الماهیه الموجوده موجود بالضروره» این از باب بشرط شیء است.

گاه از باب ماهیتی است که مقید به عدم می باشد مانند: «الانسان المقید بغير الوجود، ممتنع الوجود» این از باب بشرط لا می باشد.

ان قلت: طبق این بیان فرق بین لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی چیست؟

قلت: محقق خراسانی به راحتی گفت که در لا بشرط مقسمی، اطلاق قید نیست ولی در لا بشرط قسمی، اطلاق قید است که همان لحاظ عدم لحاظ می باشد.

ص: ۵۲۹

ولی ما می‌گوییم: در لا بشرط مقسمی هیچ نوع لحاظی وجود ندارد و فقط ماهیت ملحوظ است؛ ماهیتی که قابلیت برای آن اعتبارات ثلاثه را دارد.

اما لا بشرط قسمی، لا بشرطی است که مقید به یکی از آن سه اعتبار می‌باشد. مانند اعتبار عدم لحاظ شیء معه و مانند آن.

ان قلت: مقسم باید در تمامی اقسام، موجود باشد. بر این اساس می‌گویند که کلی طبیعی در خارج وجود دارد. با این وضع، یکی از اقسام، ماهیت بشرط لا است یعنی ماهیت به شرط عدم الوجود که در خارج نیست.

قلت: ماهیت مقسمی در همه ی اقسام موجود و اگر در این قسم نیست این گناه، به گردن ماهیت مقسمی نیست بلکه به سبب قید آن قسم می‌باشد. قید «بشرط عدم الوجود» مشکل ایجاد کرده است.

البته این بحثی که فلاسفه می‌کنند بی‌فایده نیست و یکی از فوائد آن بحثی است که در مشتق خوانده می‌شود که می‌گویند: فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت این است که جنس و فصل لا بشرط هستند و ماده و صورت بشرط لا می‌باشند. مثلاً انسان و ناطق بر یک فرض جنس و فصل هستند و بر یک فرض، ماده و صورت. مراد از ماده و صورت، ماده و صورت عقلی است نه خارجی. زیرا بحث ما در ماهیات است و در ماهیات، پای وجود در کار نیست.

توضیح اینکه حیوان و ناطق را گاه به صورت دو مفهوم ناقص که لا بشرط است فرض می‌کنیم یعنی حیوان، جنبنده ای است که مُدرک و حساس است و قابلیت یکی از فصول را دارد در نتیجه جنس است و بر آن یک فصل مانند ناطق حمل می‌شود.

اما اگر حیوان و ناطق را بشرط لا- مطالعه کنیم یعنی هر دو را به صورت دو مفهوم تام لحاظ کنیم در این صورت ماده و صورت عقلی می شوند.

امام قدس سره چون اصاله الوجودی است و منکر اصاله الماهیه می باشد (و ما هم همین نظر را قبول داریم) این بحث را به گونه ی دیگری مطرح می کند و قائل است که مقسم ماهیت بما هی هی نیست بلکه مراد، ماهیت موجوده است و محمول آن به سه گونه است:

گاه محمول او ضرورت است مانند: الجسم متحیز بالضروره یعنی ماهیت جسم اگر موجود شود قهرا مکانی را اشغال می کند. این از باب بشرط شیء است.

گاه محمول آن امکان است مانند: الانسان کاتب بالامکان که این از باب لا بشرط است.

گاه ضد شیء را لحاظ می کنیم که محمول آن بالامتناع است مانند: الجسم بقید عدم التحیز ممتنع. این از باب بشرط لا است. همچنین می فرمود که تقسیم اول یک نوع بازیگری با لفظ است. ما باید به حقائق که همان عالم وجود است نگاه کنیم و در نتیجه تقسیمی که ایشان بیان کرد را مطرح می کرد.

نقول: آنچه امام قدس سره می فرماید هرچند در جای خودش صحیح است ولی فلاسفه این بحث را در عالم وجود مطرح نمی کنند بلکه در ماهیت بدون وجود مطرح می کنند.

اما تعریف اسم جنس:

اسم جنس در دنیا بسیار است همانند اسد و انسان و عبارت است از الموضوع بما هی هی. یعنی واضع، ماهیتی مانند ماهیت حیوان ناطق را در نظر گرفته است و برای آن انسان را وضع کرده است و یا جسم رطب و سیال را در نظر گرفته و لفظ ماء را برای آن وضع کرده است.

ص: ۵۳۱

فرق اسم جنس یا علم الجنس در این است که در اولی معامله ی نکره می شود ولی در علم الجنس معامله ی معرفه می شود. مانند: اسد و أسامه و یا عقرب و ام عریه

بنا بر این اسد نمی تواند ذو الحال واقع شود ولی أسامه می تواند.

نقول: آیا واضح این لغات فیلسوف و یا حکیم بوده است تا حیوان ناطق را در یک دست بگیرد و انسان را بر آن وضع کند؟ واضح است که انسان بدوی حکیم نبوده است بنا بر این وضع آن نمی تواند عام و موضوع له عام باشد بلکه مثلاً شیر را دیده و بر آن أسد را وضع کرده است و یا گربه را دیده و بر آن هره را وضع کرده است در نتیجه وضع خاص و موضوع له خاص می شود و بعد گسترش پیدا کرده هر چیزی که شبیه آن حیوان درنده بود را أسد نامیده و هر حیوانی که شبیه گربه بود را هره نامیده است.

بنا بر این وضع مانند اعلام بوده مانند زید ولی زید، تکرار پذیر نبود ولی أسد تکرار پذیر بوده است.

ان شاء الله در جلسه ی آینده نکته ای در مورد علم الجنس است که آن را مطرح می کنیم.

اسم جنس و علم الجنس ۹۶/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اسم جنس و علم الجنس

در مواردی باید بحث کرد:

اولین مورد اسم الجنس (۱) (۲) است: علماء می گویند که اسم الجنس برای ماهیت لا بشرط مقسمی که همان ماهیت لیسیده از هر قید است وضع شده است. مثلاً اسد همان حیوان مفترس بما هی است و انسان همان حیوان ناطق بما هی است.

ص: ۵۳۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۷.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۳.

در پاسخ گفتیم که این قابل قبول نیست زیرا واضح، حکیم (۱) نبوده است تا بتواند ماهیت را بما هی وضع کند. بنا بر این باید گفت که وضع از ابتدا خاص و موضوع له نیز خاص است. در بحث وضع گفتیم که اگر ملحوظ، خاص باشد وضع نیز خاص می شود در ما نحن فیه ملحوظ، خاص است زیرا کسی که گربه را می بیند برای آن کلمه ای را انتخاب می کند. گربه در این مورد، هم ملحوظ است و هم موضوع له که هر دو خاص می باشند. بعد به مرور زمان، به معنایی جامع منتقل شده است.

احتمال دوم این است که واضح، تا حدی روشن فکرتر بوده است و ملحوظ که همان حیوان خارجی است را در نظر گرفته در نتیجه وضع خاص است. بعد آن را برای تمامی حیواناتی که مانند آن است وضع کرده است در نتیجه موضوع له عام است. در اصول این قسم از وضع را محال می دانند ولی ما آن را صحیح می دانیم.

بر این اساس روز اول که کلمه ی متر را اختراع (۲) کردند یک چیز صد سانتی متری از جنس طلا درست کردند و بعد آن را برای هر چیزی که آن مقدار ارتفاع داشته باشد وضع کرده اند. همچنین است در مورد کلماتی مانند رادیو و یا تلویزیون که ابتدا که اختراع شده بود لفظی برای آن وضع کردند که در نتیجه ملحوظ در آنها خاص بود و بعد آن را بر هر چیزی که مشابه آن باشد وضع کرده اند که در نتیجه موضوع له عام می باشد.

ص: ۵۳۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۷.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۸.

البته این مسأله غیر از آن است که می گویند: الفاظ بر ارواح معانی وضع شده اند. مثلاً روز اول، کلمه ی چراغ را برای نوری وضع کرده اند که از آتش زدن خارها در بیابان تولید می شد. بعد علم بشر بالاتر رفت و توانست که شمع درست کند که آن را هم چراغ می نامند بعد از نفت چراغ درست کرد و بعد چراغ گاز و امروزه چراغ برق. در اینجا لفظ چراغ برای روح معنی وضع شده است یعنی چیزی که روشن کند که گاه از آتش است و گاه چیز دیگر.

علم الجنس (۱): معنای علم الجنس با اسم جنس یکی است مثلاً اسد اسم الجنس و أسامه است و هکذا در مورد عقرب و ام عریه و در ثعلب و ثعاله و در بزّه و مبرّه

و وضعوا لبعض الاجناس علم کعلم الاشخاص لفظاً و هو عمّ (۲)

کذلک ام عریه للعقربو هکذا ثعاله للثعلب

البته فرق بین این دو این است که علم الجنس معرفه است و اسم جنس نکره.

در این مورد چهار نظریه است:

نظر علماء: ما هم این نظر را قبول داریم. در میان ادباء در درجه ی اول سیبویه است و در درجه ی دوم سید رضی وجود دارد. مرحوم رضی (۳) (۴) در کافیه می فرماید: همان گونه که مؤنث گاه حقیقی است مانند هند و گاه مجازی است مانند بشری. (مؤنث مجازی این است که با آن معامله ی مؤنث می شود) به همین شکل معرفه گاه حقیقی است مانند زید و گاه مجازی است مانند علم الجنس. معرفه ی مجازی یعنی چیزی که با آن معامله ی معرفه می کنند و الاین اسد و أسامه فرقی نیست و هر دو اشاره به همان حیوان است. بر این اساس اسد، مبتدا و یا ذو الحال واقع نمی شود ولی أسامه واقع می شود.

ص: ۵۳۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۹.

۲- شرح ألفیه ابن مالک لابن الناظم، ابن مالک، ج ۱، ص ۲۹.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۴۹.

۴- شرح الرضی علی الکافیه، محمّد بن الحسن الرضی الاسترآبادی، ج ۳، ص ۲۴۷.

همچنین می گوید که یاء نسبت به دو گونه است گاه حقیقی است مانند بنایی و گاه مجازی است مانند کرسی. در سیوطی در این مورد آمده است:

ياء کیا الكرسی زادوا للنسب وکل ما تلیه کسره وحب (۱)

یعنی یاء، مانند و شبیه یاء کرسی است یعنی یاء در کرسی حقیقی نیست.

البته در این قول، این نکته بیان نشد که چرا با علم الجنس معامله ی معرفه می کنیم. علت آن شاید این باشد که نمی توان در تاریخ قضاوت قطعی کرد. عرب این گونه استعمال کرده است و باید از آن تبعیت کرد مانند اینکه عرب در یک مورد معامله ی مؤنث حقیقی می کند و در یک مورد معامله ی مؤنث مجازی.

نظر جلال الدین السیوطی: صاحب کفایه (۲) (۳) به این نظریه اشاره کرده و آن عبارت است از اینکه: علم الجنس وُضع للماهیة المتعینة فی الذهن بلحاظها المتمیزة عن غیرها. یعنی گاه می گوئیم اُسد که همان حیوان مفترس است و گاه آن حیوان مفترس را در ذهن تصور می کنیم و آن را از حیوان ناطق جدا می کنیم و برای آن اُسامه را وضع می کنیم. بنا بر این اسم جنس فقط برای حیوان مفترس وضع شده است ولی اُسامه برای حیوان مفترسی که در ذهن حاضر است و از معانی دیگر جداست وضع شده است.

علماء به این نظریه دو اشکال وارد کرده اند:

اشکال اول این است که اگر اُسامه بر ماهیت حاضره فی الذهن المتمیزة عن غیرها وضع شده باشد پس نباید قابل انطباق بر خارج باشد. زیرا هرچند جزء المعنی در خارج است ولی جزء دیگر در ذهن است بنا بر این لازم می آید که بخشی از موضوع له که حیوان مفترس است در خارج باشد ولی بخش دیگر آن در ذهن باشد که عبارت است از: حاضره فی الذهن المتمیزة عن غیرها

ص: ۵۳۵

۱- شرح ألفیه ابن مالک لابن الناظم، ابن مالک، ج ۱، ص ۳۱۴.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۰.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۴.

اشکال دوم این است که این موجب لغویت می باشد زیرا واضح، الفاظ را برای استعمال وضع می کند ولی این لفظ قابل استعمال نیست زیرا جزء آن در ذهن است و جزئی از آن در خارج.

نظر آیت الله خوئی (۱): ایشان همان نظریه ی دوم را گرفته و مقداری آن را تصحیح کرده است و فرموده: الحاضره فی الذهن المتمیزه عن غیرها اگر جزء یا شرط معنی باشد اشکال فوق بر آن وارد است ولی ما می گوئیم که نه جزء است و نه شرط بلکه از باب قضیه ی حینه است.

توضیح اینکه گاه می گوئیم: وضع للماهیه بشرط التعین که در این صورت اشکال وارد است ولی اگر بگوئیم: وضع للماهیه حین التعین، اشکالی بر آن وارد نیست.

نقول: هر عالمی در حل اشکالات یک کلیدی دارد. مرحوم نائینی به دنبال قضایای حقیقیه و قضایای خارجی است ولی اقا ضیاء عراقی از قضایای حینه استفاده می کند.

قضایا گاه مطلقه است مانند: کل انسان کاتب بالفعل

گاه مشروطه است مانند: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً. لفظ مادام در این صورت قید است.

گاه حینه مانند: کل کاتب متحرک الاصابع حین هی کاتب. «حین» در این صورت حال است نه قید. البته قضیه به غیر آن صدق نمی کند ولی قید هم نیست.

یلاحظ علیه: ما کرارا گفته ایم که قضیه ی حینه باطل است و این قضیه یا به مطلقه بر می گردد و یا مشروطه به این معنا که در قضیه یا قید وجود ندارد و یا دارد و نمی تواند هم قید نباشد و هم کار قید را بکند.

ص: ۵۳۶

نظر امام قدس سره: ایشان نظریه ی سیوطی را بیانی عرفانی بیان می کند و آن اینکه تعین گاه عرضی است و گاه ذاتی. تعین عرضی همان چیزی است که سیوطی می گفت که عبارت بود از الحاضره فی الذهن المتمیزه عن سائر المعانی.

اما تعین ذاتی چیزی است که مال خود معنا است و دیگر لحاظی نیست.

تعین عرضی احتیاج به جاعل دارد ولی تعین ذاتی احتیاج به جعل ندارد. بر این اساس ماهیات دو مقام دارند یکی ماهیت بما هی که در آن حتی امکان و تساوی بین وجود و عدم هم در آن نیت مانند حیوان ناطق. در این صورت به آن اسم جنس می گویند. سپس در مرتبه ی پائین تر که وارد ذهن می شود یک نوع تمیز ذاتی دارد یعنی این معنا از معانی دیگر بالذات متباین است که در این صورت به آن علم الجنس می گویند.

با این تعریف اشکالی که بر سیوطی وارد بود بر ایشان وارد نیست زیرا تعینی که سیوطی می گفت جعلی و عرضی بود و لذا قابل انطباق بر خارج نبود ولی تعینی که امام قدس سره از آن سخن می گوید ذاتی است یعنی هر کلمه ای بالذات از دیگری جدا است.

این کلام ایشان از آنجا نشئت گرفته که علماء عرفان می گویند که گاه از مقام احدیت سخن می گوئیم و گاه از مقام واحدیت. ذات حق تعالی بدون اینکه در محدوده ی اسماء و صفات بیاید، همان احدیت است. این ذات هرگز به وسیله ی اسماء و صفات محدودیت نیافته است.

اما در مرتبه ی پائین تر یک نوع محدودیتی به نام اسماء و صفات پیدا می کند که به آن واحدیت می گویند. مقام احدیت قابل شناخت و فهم نیست.

امام قدس سره این مطلب را در ما نحن فیه پیاده کرده است و قائل شده است که اسم جنس هیچ آرایشی ندارد ولی علم الجنس درجه ای پائین تر است و یک نوع تعیین دارد.

نقول: این کلام صحیح است ولی باید توجه داشت که واضع، انسان فیلسوف و عارف و حکیم نبوده است و این مطالب هرگز به عقل او نمی رسد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده مفرد محلی به لام (۱) و جمع محلی به لام و نکره را بحث می کنیم.

مفرد و جمع محلی به لام ۹۶/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفرد و جمع محلی به لام

گفتیم از نظر ما، مطلق تابع حکم است و بدون حکم، مطلق نداریم. هرگاه موضوع بسیط باشد مطلق می باشد مانند: «اکرم عالما» و اگر مرکب باشد مقید می باشد مانند: «اکرم عالما عادلا»

در عین حال، علماء از صدر اول تا حال بجز برخی مانند آیت الله بروجردی و امام قدس سره قائل هستند که اطلاق و تقييد وصف مفرد است از این رو مباحثی را مطرح می کنند.

المفرد المحلی باللام (۲) (۳):

الامر الاول: اقسام لام تعريف.

با لام تعريف که حرف است لام موصول که جزء اسماء است خارج می شود.

لام گاه برای جنس است و گاه برای استغراق و گاه برای عهد.

لام جنس: مانند (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (۴) در سابق مثال می زدند به «التمره خير من جراده»

ص: ۵۳۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۳.

۳- كفاية الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴- عصر/سوره ۱۰۳، آیه ۲.

لام استغراق:

• استغراق گاه برای افراد است مانند: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (۱) زیرا خداوند بیع را حلال نکرده است بلکه تمامی بیع ها را حلال کرده است همچنین است در مورد (وَحَرَّمَ الرَّبَا) (۲)

• و گاه برای استغراق صفات است مانند: «زید الشجاع» کأنه تمامی انواع شجاعت ها اعم از روحی و جسمی و فکری و مانند آن در او جمع شده است.

لام عهد: این بر سه قسم است عهد ذهنی، عهد ذکری و عهد حضوری

• عهد ذهنی مانند: کسی که از کنار انسان لثیمی رد شد که فحش می داد و او اعتنا نکرد و گفت شاید من منظور او نبودم:

و لقد امر علی اللثیم یسبنیفمضیت ثمت قلت یا یعنینی (۳)

الف و لام در «اللثیم» همان کسی است که در ذهن شاعر است.

• عهد ذکری مانند: (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (۴)

• عهد حضوری. مانند اینکه فردی خدمت امام صادق علیه السلام می رسد و سؤال می کند که از چه کسی معالم دین خود را فرا گیرم و امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: علیک بهذا الجالس و اشاره به زراره می کند.

الامر الثانی (۵): دال بر این اقسام چیست و این اقسام را از کجا متوجه می شویم؟ یعنی از کجا متوجه می شویم که لام برای جنس است و یا استغراق و یا عهد و از کدام یک از اقسام عهد؟

ص: ۵۳۹

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

۳- شرح ابن عقیل، ابن عقیل، ج ۲ صفحه، ص ۱۹۶.

۴- مزمل/سوره ۷۳، آیه ۱۵ و ۱۶.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۴.

یک احتمال این است که از الف و لام متوجه شویم و احتمال دوم این است که از مدخول آنها متوجه می شویم و احتمال سوم اینکه از هر دو فهمیده می شود. ما هر سه را قبول نداریم بلکه قائل به چهارم هستیم و آن اینکه از قرائن متوجه می شویم که از آن چه چیزی اراده شده است.

مثلاً در «التمره خیر من جراده» واضح است که مراد این است که می خواهیم جنس خرما را بیان کنیم. همچنین در مثال های دیگر.

همچنین در (أَخِيلَ اللَّهُ التَّبِيحَ) (۱) این قرینه وجود دارد که خداوند که شارع است حکم یک نوع بیع خاص را بیان نمی کند بلکه طبیعت بیع را بیان می کند.

همچنین در مثال «زید الشجاع» این قرینه وجود دارد که می خواهیم محبوب خود را از لحاظ شجاعت بالا ببریم و بگوییم که او از هر لحاظ شجاع است.

همچنین در مورد عهد، علی الخصوص در عهد ذکری و حضوری

الامر الثالث: موضوع له برای لامی که بر مفرد داخل می شود چیست؟

در اینج چند قول وجود دارد:

• الف و لام برای تعریف وضع شده است. ابن مالک به این قول قائل است و در الفیه می گوید:

أَلْ حَرْفٌ تَعْرِيفٌ أَوْ اللَّامُ فَقَطُّ. فَتَمَطُّ عَرَفَتْ قُلٌّ فِيهِ التَّمَطُّ

یعنی همان گونه که در علم، تعریف، حقیقی است الف و لام هم برای تعریف حقیقی است.

• محقق خراسانی قائل است که الف و لام برای تزئین است. او به کلام ابن مالک اشکال می کند و می گوید: اگر الف و لام برای تعریف باشد، در الف و لام جنس تعریفی وجود ندارد. شاید یک نوع تعریف ذهنی در آن وجود داشته باشد مثلاً در «التمره خیر من الجراده» الف و لام «التمره» که شاید اشاره به مدلول ذهنی تمره داشته باشد که در ذهن از دیگر مفاهیم جدا می شود. ولی این نیز مشکل ایجاد می کند و آن اینکه قابل تطبیق در خارج نیست زیرا جزء معنی در ذهن است و جزء دیگر در خارج. همچنین لغویت وضع لازم می آید زیرا واضح آن را وضع کرده که در خارج با آن ارتباط داشته باشد.

ص: ۵۴۰

ما ان شاء الله در آینده این اشکال را رد می کنیم.

سپس ایشان قائل می شوند که الف و لام برای تزئین است مانند: «الحسن و الحسین»

یلاحظ علیه: ایشان اشتباه کرده است زیرا الف و لام فقط در اعلام برای تزئین است نه در همه جا. مثلا گفتن «حسن» نازیبا است ولی «الحسن» زیبا می باشد.

• آیت الله بروجردی قائل است که لام برای تعریف لفظی است و الا مفرد محلی به لام با نکره فرقی ندارد. غایه ما فی الباب اینکه همان گونه که در فرق بین اسم جنس مانند: «اسد» و علم الجنس مانند: «أسامه» گفتیم که هر دو یکی است ولی با دومی معامله می معرفه می شود و با اولی معامله می نکره در ما نحن فیه نیز با محلی به لام معامله می معرفه می شود و الا با نکره چندان فرقی ندارد.

یلاحظ علیه: تعریف در دو مورد یقینا حقیقی است یکی در مورد عهد ذکری است و دیگری در عهد حضوری.

• ما قائل هستیم که هیچ یک از این اقوال صحیح نیست بلکه الف و لام اشاره به مدلول است. یعنی در واقع می خواهد آن مدلول را در ذهن مخاطب وارد کند.

ان قلت: اگر الف و لام برای اشاره به مدلول باشد پس دیگر قابل تطبیق بر خارج نیست و همچنین لغویت وضع لازم می آید زیرا دیگر در خارج نمی تواند وجود داشته باشد. همان گونه که صاحب کفایه بیان کرد.

قلت: صاحب کفایه قائل بود که الف و لام اشاره به مدلول ذهنی دارد ولی ما قائل هستیم که اشاره به مدلول خارجی دارد. مثلا در «هذا زید»، «هذا» اشاره به مدلول خارجی است نه ذهنی.

الجمع المحلي باللام (۱): مانند: «اکرم العلماء» محقق خراسانی جمع محلی به لام را در اینجا آورده است ولی اشتباه کرده است زیرا این مربوط به عام و خاص است و حال آنکه بحث ما در مطلق و مقید می باشد.

به هر حال الف و لام دلالت بر عموم و بر تمام مراتب می کند زیرا آنی که متعین است تمام مراتب می باشد ولی مراتب دیگر، متعین نیست. مثلاً اگر در شهری صد عالم باشد، العلماء را بر صد تا حمل کنیم مشکل حل می شود و از حالت تردد بیرون آمده حالت تعین پیدا می کند. ولی اگر صد تا نباشد نمی دانیم که در چه عددی و در چه رتبه ای وضع شده است آیا بر نود و نه تا یا نود و هشت و هکذا.

محقق خراسانی به این استدلال اشکال می کند و می فرماید: همان گونه که تمام مراتب متعین است اقل مراتب که سه تا می باشد نیز متعین است بنا بر این اگر به خاطر تیقن حمل بر اکثر می کنید این تیقن هم در اکثر است و هم در اقل. بنا بر این باید گفت که الف و لام برای افاده ی عموم وضع شده است یعنی آن را از قرینه متوجه نمی شویم بلکه از وضع متوجه می شویم.

یلاحظ علیه (۲): پاسخ اشکال ایشان واضح است و آن اینکه باید حمل بر متیقن شود زیرا همان متیقن که صد تا است متعین است. ولی اگر متیقن سه تا باشد این اشکال مطرح می شود که کدام سه تا متعین است سه تا اول یا سه تای دیگر. بنا بر این سه تا، هرچند متیقن است ولی متعین نیست.

ص: ۵۴۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۷.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۸.

بنا بر این الف و لام برای عموم وضع نشده است بلکه ما عموم را از قرائن می فهمیم و قرینه در اینجا این است که متیقن که همان صد تا است همان متعین می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ نکره (۱) می رویم.

در خاتمه یادآور می شویم که اعتکاف را باید جدی گرفت زیرا اعتکاف از باب وقف نفس برای خداوند تبارک و تعالی می باشد. رسول خدا (ص) هر سال ده روز اعتکاف می کرد. یک سال موفق نشد و سال بعد بیست روز را اعتکاف کرد. خوب است در ایام اعتکاف انسان به مطالعه و مباحثه مشغول باشد.

النکره و اینکه آیا تقیید موجب مجازیت می شود یا نه. ۹۶/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: النکره و اینکه آیا تقیید موجب مجازیت می شود یا نه.

گفتیم که علماء در اطلاق دو مکتب دارند: یکی این است که اطلاق مربوط به خود مفرد است و از این رو پنج موضوع را مطرح کرده اند: اسم الجنس، علم الجنس، المفرد المحلی باللام، الجمع المحلی باللام (۲) (۳) و نکره (۴) (۵).

مکتب ما این است که اطلاق تابع مفرد نیست بلکه تابع حکم است بنا بر این اگر ما وقع تحت دائره الطلب، مفرد باشد، مطلق است و اگر مرکب باشد مقید است. بنا بر این در هیچ یک از آن پنج مورد نباید بحث کنیم.

ص: ۵۴۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۸.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۸.

۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۶.

به هر حال طبق مکتب محقق خراسانی باید آن پنج مورد را بحث کنیم و به آخری که نکره است رسیده ایم مانند: (وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى) (۱)

نکره را به سه گونه (۲) تفسیر کرده اند:

۱. النکره ما يدل على الفرد المردد

۲. النکره ما يدل على الفرد المنتشر

۳. النکره ما يدل علی فرد ما من الطبیعه (الطبیعه بقید الوحده و عدم التعین)

تعریف اول غلط است زیرا در خارج فرد مرددی وجود ندارد؛ هرچه در خارج است فرد معین می باشد و معنی ندارد شیئی موجود باشد ولی در خارج مردد باشد. البته در ذهن می تواند مردد باشد ولی گفتیم که الفاظ بر معانی ذهنیه وضع نشده است بلکه بر معانی خارجیّه وضع شده است. از این رو در فلسفه آمده است که وجود مساوق با تشخص است.

تعریف دوم مجمل است و مشخص نیست که مراد از فرد منتشر چیست.

تعریف سوم که تعریف مورد قبول ما است این است که نکره دلالت بر یک فرد می کند ولی مشخصات آن فرد در لفظ موجود نیست هرچند در خارج مشخصات آن معلوم است. این فرد بر زید، عمرو، بکر و غیره قابل تطبیق است. مانند «رجل»

به عبارت دیگر: النکره ما يدل علی الطبیعه بقید الوحده و عدم التعین. (۳)

بنا بر این نکره مانند «رجل» از کلیات است زیرا بر افراد متعددی قابل تطبیق است.

ان قلت: اگر جمله، انشائیّه باشد کلی بودن نکره صحیح و قابل قبول است مانند: «جئنی برجل» اما اگر خبریه باشد و آن هم از گذشته خبر دهد مسلماً باید معین باشد مانند: (و جاء من أقصا المدينه رجلٌ یسعی) (۴)

ص: ۵۴۴

۱- یس/سوره ۳۶، آیه ۲۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۸.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۵۸.

۴- یس/سوره ۳۶، آیه ۲۰.

قلت: باید به (رَجُلٌ) و قرینه فرق گذاشت. (رَجُلٌ) کلی است ولی آنی که دلالت بر تعین می کند لفظ (جاء) در آیه است. این قرینه موجب می شود که (رَجُلٌ) از کلیت خارج شود.

در مطول آمده است که جمله ی «رأیت رجلا سلم علیّ فی الامس قبل کل احد» کلی است زیرا هرچند در خارج فقط یک نفر بوده و مشخص بوده است ولی در ظاهر مشخص نیست و احتمال انطباق بر همه دارد.

ما می گوئیم: تعبیر مطول خوب نیست بلکه باید گفت که لفظ «رجل» کلی است و اگر از کلیت در آمده است به سبب وجود قرائنی است که با آن همراه است.

خلاصه اینکه

• در اسم الجنس مبنای مشهور این بود که برای ماهیت من حیث هی هی وضع شده است ولی ما آن را قبول نکردیم و گفتیم که واضع فیلسوف نبوده است تا این را در نظر بگیرد بلکه در روز اول، وضع خاص و موضوع له خاص بوده است یعنی اول گربه را دیده و لفظ «هَرَّة» را بر آن وضع کرده است و بعد که امثال آن را دیده این لفظ را به آنها نیز تسری داده است.

• علماء در عَلم الجنس می گویند که اسم برای جنس است به قید تعین. (تعین را نیز دو گونه معنا کردند)

ما در مقابل گفتیم: علم الجنس همان اسم الجنس است با این فرق که اسم الجنس نکره مجازی است و علم الجنس معرفه ی لفظی

• علماء در مفرد محلی به لام نظرات مختلفی داشتند و محقق خراسانی قائل شد که برای تزئین است و ما گفتیم که اشاره به مدلول است و معرفه بودن آن مجازی است.

ص: ۵۴۵

• جمع محلی به لام به نظر ما معرفه است زیرا اشاره به مدخول معین می کند که تمام مراتب است. ولی اگر از تمام مراتب تنزل کنیم دیگر مرتبه ای وجود ندارد که متعین باشد.

بقیت هنا نکته: کسانی که قائل هستند در مطلق شرط است که سریان و شیوع داشته باشد (المطلق ما دل علی شایع فی جنسه (۱)) ناچارند چند چیز را خارج کنند مانند: اسم الجنس، علم الجنس، مفرد محلی به لام. در هیچ یک از اینها شیوع وجود ندارد. اینها همه جزء مطلقات است ولی علماء با آن تعریف باید اینها را از حیطه ی مطلق خارج کنند.

ما در مقابل پافشاری می کنیم که در مطلق نه شیوع لازم است و نه سریان.

الفصل الثانی: هل تقييد المطلق يوجب المجازيه او لا؟ (۲) (۳)

عین همین فصل را در عام و خاص داشتیم و آن اینکه: هل تخصيص العام يوجب المجازيه او لا؟

محقق خراسانی در این بحث گویا آنچه در بحث عام و خاص گفته بود را در اینجا فراموش کرده است.

مسأله این است که اگر مولى به شکل متصل بگوید: «اعتق رقبه مؤمنه» یا اگر يك بار بگوید: «اعتق رقبه» و بعد با فاصله بگوید: «اعتق رقبه مؤمنه» آیا این موجب مجازیت می شود یا نه. یعنی موجب استعمال لفظ در غیر ما وضع له می شود یا نه.

مرحوم سلطان العلماء «متوفای ۱۰۶۲» در زمان صفویه شیخ الاسلام بود و در آن زمان يك انقلابی (۴) در باب مطلق به وجود آورد و آن اینکه اولاً این اشکال را مطرح کرد که علماء می گویند که اطلاق، برای مطلق قید است یعنی سریان و شیوع يك نوع قید برای مطلق است در مطلق این قیود ثلاثه را به شکل مانعه الخلو احتیاج داریم. این موجب سه اشکال است:

ص: ۵۴۶

۱- معالم الدين وملاذ المجتهدین، الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثانی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۰.

۳- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۷.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۰.

اولا: اینکه باید تقیید مطلق، مجاز باشد چون با آمدن مقید، اطلاق، شیوع و سریان از بین می رود.

ثانیا: لازم می آید که بسیاری از چیزها مطلق نباشد مانند: اسم جنس، علم جنس، مفرد محلی باللام. این در حالی است که اینها از مثال های برجسته ی مطلق هستند.

ثالثا: لازم می آید که مطلق با عام با هم تداخل پیدا کنند زیرا در عام هم شیوع و سریان به دلالت لفظیه وجود دارد و اگر در مطلق هم شیوع و سریان باشد باید بسیاری از مطلق ها عام باشند.

بنا بر این سلطان العلماء قائل شد که مطلق برای لا بشرط اسمی وضع نشده است در نتیجه اطلاق قید آن نیست بلکه برای لا بشرط مقسمی وضع شده است و در نتیجه هیچ قیدی ندارد؛ نه اطلاق نه شیوع و نه سریان. بنا بر این هر سه اشکال پاسخ داده شده است:

اولا مجازیت لازم نمی آید زیرا در لا بشرط مقسمی هیچ قیدی وجود ندارد.

ثانیا: اسم جنس و علم الجنس نیز داخل در مطلق می شود زیرا شیوع و سریان و اطلاق قید نیست.

ثالثا: بین اطلاق و بین عام فرق است. عام دلالت بر شیوع دارد ولی این به دلالت لفظیه است ولی اطلاق به دلالت لفظیه دلالت بر شیوع و سریان ندارد.

یلاحظ علیه: ایشان، دو اشکال اخیر را خوب جواب داده است اما اشکال اول، از ابتدا وارد نبود تا ایشان در صدد پاسخ آن بر آید. حتی محقق خراسانی نیز تصور کرده است که این اشکال از ابتدا وارد بوده و در نتیجه از آن جواب داده است. ما می گوئیم: مطلق وضع شده است بر لا بشرط قسمی و اطلاق قید آن است ولی اگر قید بیاوریم سبب مجازیت نمی شود. مشابه آن را در عام و خاص هم گفتیم و آن اینکه در متصل از باب تعدد دال و مدلول. مثلا در «اکرم العالم العادل» آمدن «عادل» موجب مجاز شدن «عالم» نمی شود زیرا هر لفظی در معنای خودش به کار رفته است.

در منفصل هم از باب اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه وارد می شدیم و گفتیم که استثناء منفصل اراده ی جدیه را قید می زند و به اراده ی استعمالیه کاری ندارد و ملاک حقیقت و مجاز همان اراده ی استعمالیه است.

همین حرف را در مطلق و مقید می زنیم. اگر قید متصل است از باب تعدد دال و مدلول است و اگر منفصل است از باب تفاوت اراده ی استعمالیه با جدیه حل می شود.

مرحوم سلطان العلماء در حال اینکه قائل است اطلاق، شیوع و سریان در مطلق نیست ولی بعداً قائل شده است که این سه توسط مقدمات حکمت ثابت می شود.

این برای آن است که ایشان مطلق را از اوصاف مفرد می شمارد که ما آن را قبول نداریم.

ان قلت: همان گونه که سلطان العلماء اطلاق را محتاج به وجود مقدمات حکمت می داند ما هم همین طور هستیم.

قلت: سلطان العلماء محتاج به مقدمات حکمت تا شیوع و سریان و اطلاق را در افراد ثابت کند ولی ما قائل هستیم که به مقدمات حکمت احتیاج داریم ولی نه برای شیوع بلکه برای این «ما وقع تحت دائره الطلب» تمام موضوع است. یعنی بیع تمام الموضوع (۱) است و عربی بودن و قیود دیگر احتیاج نیست.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ مقدمات حکمت (۲) (۳) می رویم.

مقدمات حکمت ۹۶/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمات حکمت

ص: ۵۴۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۲.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۷.

گفتیم هم مکتب آیت الله بروجردی که ما هم تابع ایشان هستیم و هم مکتب علماء این است که در اطلاق نیاز به مقدمات حکمت (۱) (۲) داریم ولی مشهور از مقدمات حکمت می خواهند ثابت کنند که موضوع، ساری و شایع است و «اعتق رقبه» یعنی رقبه ی ساری یعنی هم رقبه ی مؤمنه را شامل می شود و هم کافره. ولی طبق مذهب آیت الله بروجردی و حضرت امام و ما هر چند احتیاج به مقدمات حکمت داریم ولی لازم نیست که سریان و شیوع را ثابت کنیم بلکه همین مقدار که ثابت شود «ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع» کافی است.

مقدمات حکمت در واقع دو تا (۳) است ولی ظاهراً چهار تا می باشد

الاول: متکلم در مقام بیان باشد.

الثانی: قرینه بر غیر نباشد.

الثالث: عدم قدر متیقن در مقام خطاب نباشد تا متکلم در بیان قید به آن تکیه کند و بگوید اگر قید را نیاوردم به سبب وجود آن قدر متیقن بود. مثلاً بگوید: آب بیاور. واضح است که آب برای نوشیدن است زیرا قدر متیقن همان شرب است.

الرابع: عدم انصراف به یک فرد. مثلاً «دابه» منصرف به چهارپا است نه به «کل ما یدب فی الارض»

به هر حال مهم، همان اولی و دومی است. اما قدر متیقن در مقام مخاطب را بعداً بحث می کنیم. اما عدم انصراف، به همان عدم قرینه بر می گردد. زیرا انصراف یک نوع قرینه می باشد.

ص: ۵۴۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۳.

گاه متكلم اصلا متمكن از بيان قيد نيست. مثلا در قصد امر گفتيم كه گروهى از علماء اصول معتقد هستند كه قصد الامر قابل اخذ در متعلق نيست زيرا متكلم نمى تواند آن را بيان كند زيرا مستلزم دور و تسلسل است. البته ما آن را رد كرديم.

يا اينكه متمكن هست ولى نمى خواهد تمامى خصوصيات را بيان كند. مثلا مى خواهد حلال ها را بشمارد و مى گويد: الغنم حلال، البقر حلال و الابل حلال و الكلب حرام و الخنزير حرام. او در مقام شمارش حلال ها و حرام ها است و در مقام بيان حالات نيست تا گفته شود كه غنم حتى اگر مغضوب، مسروق و موطوء هم باشد باز حلال است.

توضيح بيشتري: فرض كنيد كه در مجلسى هستيد و پزشكى (1) هم در آنجا هست. او به يك نفر نگاه مى كند و مى بيند كه چهره اش كبود است و قيافه اش به انسان سالم نمى خورد در نتيجه به او مى گويد كه بايد دوا بخورى. پزشك در اينجا در مقام بيان نيست در نتيجه مريض نمى تواند به داروخانه رود و هر دارويى كه خواست را بخورد.

ولى گاه مريض به مطب پزشك مى رود و پزشك او را معاينه مى كند و بعد نسخه مى نويسد، پزشك در اينجا در مقام بيان است و هرچه نوشت را بايد كلا- و جزئا عمل كرد (اين مثال را آيت الله گلپايگانى در سال ۱۳۲۶ هنگام تدريس كفايه به ما گفت). بنا بر اين متكلم گاه در مقام اجمال و اهمال است و گاه در مقام بيان است.

ص: ۵۵۰

۱- المبسوط فى أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۲، ص ۵۶۴.

نکته ی دیگر (۱) این است که گاهی از اوقات متکلم از یک حیث در مقام بیان است و از یک حیث در مقام بیان نیست. این نکته در کفایه نیست ولی در رسائل شیخ انصاری وجود دارد. آن اینکه آیه می فرماید: اگر شما سگ شکاری را برای شکار فرستادید و سگ شکاری صید را گرفت این به جای تذکیه (۲) محسوب می شود و در نتیجه اگر صید در وسط بمیرد میته محسوب نمی شود. البته اگر جان داشته باشد باید آن را تذکیه کرد.

شیخ طوسی می فرماید: جای دندان سگ روی حیوان شکاری پاک است زیرا قرآن می فرماید: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ) (۳) و الا اگر قرار بود محل دندان را آب کشید آیه می بایست می گفت: «فاغسلوا و کلوا» شیخ انصاری به شیخ طوسی اشکال می کند که این آیه از یک نظر در مقام بیان است ولی از حیث دیگر در مقام بیان نیست.

آیه ی فوق از یک نظر در مقام بیان است و آن اینکه سگ شکاری برای گرفتن صید که رفت اگر صیاد بسم الله بگوید، این به جای تذکیه است. اما اینکه موقع خوردن باید محل دندان سگ را آب کشید یا نه، در مقام بیان نیست. از این رو باید آن محل را آب کشید.

بنا بر این متکلم گاه در مقام بیان تمامی جهات است مانند نسخه ی پزشک و گاه در مقام اجمال و اهمال است و گاه از یک حیث در مقام بیان است و از یک حیث در مقام بیان نیست (۴).

ص: ۵۵۱

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۵.
 - ۲- فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاری، ج ۳، ۱۹۸.
 - ۳- مائده/سوره ۵، آیه ۴.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۵.

فرق اهمال با اجمال این است که اهمال جایی است که متکلم توجه ندارد ولی اجمال در جایی است که متکلم عمدا می خواهد مجمل صحبت کند.

بقیت هنا کلیمه: هل الاصل فی المتکلم کونه فی مقام البیان او لا؟ (۱)

محقق خراسانی و دیگران قائل هستند که اصل در متکلم این است که در مقام بیان باشد زیرا متکلم عاقل، فاضل، مختار و آزاد است و می خواهد مطلبی را به مخاطب بفهماند. اصل این است که در مقام بیان باشد مگر اینکه قرینه باشد که در مقام بیان نیست مانند پزشکی که در خیابان انسان را می بیند و می گوید باید دارو مصرف کنی.

ان قلت: اگر اصل در متکلم این است که در مقام بیان باشد پس اگر متکلم، مطلقاً را گفت و شش ماه بعد یک مقیدی را بیان کرد پس باید گفت که متکلم در مقام بیان نبوده است و الاقید را همان اول بیان می کرد. بنا بر این هر مطلقاً که مقیدی دارد باید گفت که متکلم در مقام بیان آن نبوده است و حال آنکه همه ی علماء با اینکه مقیدها را در سنت می بینند، به مطلقات قرآن عمل می کنند. مثلاً به (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۲) عمل می کنند و حال آنکه در سنت تقییدهای بسیاری بر آن وارد شده است مانند: «لا- ربا بین الزوج و الزوجه» و یا «لا ربا بین الوالد و الولد» در بیع هم مبیع اگر مجهول باشد بیع باطل است و هكذا. بنا بر این تمامی مطلقات قرآن نباید قابل احتجاج باشد زیرا خداوند در مقام بیان نبوده است.

ص: ۵۵۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۵.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

قلت: متکلم باید قانونا و قاعدتا در مقام بیان باشد. در کفایه در بحث عام و خاص آمده است که متکلم عام را قاعدتا و قانونا در عموم استفاده می کند که اگر روزی شک در مخصص پیدا شد، بتوان به آن عام عمل کرد.

در ما نحن فیه نیز متکلم قانونا مطلق را به دست مخاطب می دهد تا اگر روزی شک در مقید پیدا کرده است بتواند به آن مطلق عمل کند همچنین اگر روزی مقید را پیدا کرد این دلیل بر آن نیست که مطلق، مطلق نیست و متکلم در مقام بیان نیست بلکه دلیل بر این است که مطلق در این مورد حجت نمی باشد. مقید منفصل ظهور اطلاق را از بین نمی برد بلکه فقط حجیت آن را از بین می برد. بله اگر مقید متصل باشد هم بر ظهور و هم بر حجیت مطلق صدمه می زند. حال که مقید منفصل صدمه بر حجیت می زند باید فحوص کرد. اگر مقید را پیدا کردیم به آن عمل می کنیم و الا به همان مطلق به عنوان یک قانون عمل می کنیم.

المقدمه الثانيه: عدم القرينه (۱)

واضح است که اگر قید در کار باشد، مطلق دیگر مطلق نیست.

المقدمه الثالثه: عدم وجود قدر متیقن در مقام خطاب (۲)

این بحث را محقق خراسانی بعدا مطرح می کند.

المقدمه الرابعه: عدم الانصراف

انصراف بر دو قسم است: گاه انصراف، بدوی است. این انصراف به کار نمی آید. مثلا خداوند می فرماید: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (۳) حالی کسی می گوید که مراد اکل و شرب است بنا بر این اگر کسی برگ درخت که به آن اکل و شرب نمی گویند را بخورد و سیر شود مانعی ندارد. این انصراف هرچند وجود دارد و اکل و شرب انصراف به گوشت و پلو و آب و مانند آن دارد ولی این انصراف بدوی است و نباید به آن اهمیت داد. از این رو بعضی از اهل سنت در سابق فتوا می دادند که اگر از آسمان تگرگ بیاید فرد صائم می تواند آن را بخورد زیرا اکل و شرب منصرف به آنچه است که در زمین است. ما در جواب می گوئیم که این انصراف بدوی است و ارزش ندارد.

ص: ۵۵۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۶.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۶۷.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۷.

در مقابل انصراف مستقر است. مثلاً- در روایات است که نماز در وَبَر و گوشت و پوست ما لا یؤکل لحمه باطل است. از این رو موی گربه و شیر و پلنگ و امثال آن اگر روی لباس باشد، نماز باطل است. یکی می گفت که اگر ریش کسی روی بدنش افتاده باشد نمازش باید باطل باشد زیرا انسان نیز «ما لا- یؤکل لحمه» است. پاسخ این است که روایت مزبور انصراف به چیزهایی دارد که برای اکل خلق شده باشد و آن حیوانات هستند که گاه لحم آنها حلال است و گاه حرام ولی انسان از این حیطة بیرون است و جهان کلا برای انسان آفریده شده است و انسان برای ذبح خلق نشده است بلکه برای انتفاع از آنچه خدا خلق کرده است خلق شده است.

انصراف و حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انصراف و حمل مطلق بر مقید

محقق خراسانی در انصراف بحث کوتاهی دارد و آن اینکه هر انصرافی سبب نمی شود که ما از دلیل دست برداریم. به اصطلاح انصراف به کار کسانی می آید که نمی توانند مشکل را حل کنند. البته انصراف معنای صحیحی هم دارد بنا بر این اگر در فقه سخن از انصراف است باید دید که از کدام یک از این چهار قسم است:

القسم الاول: لفظ از معنای حقیقی به معنای دوم منتقل شود. که در نحو به آن «علم به غلبه» می گویند. مانند «الکتاب» که مخصوص کتاب سیبویه است. در این قسم، معنای اول فراموش می شود و همیشه معنای دوم به ذهن خطور می کند بنا بر این از باب مشترک لفظی نیست.

ص: ۵۵۴

القسم الثانی: انصراف به معنای مجاز مشهور است یعنی معنای اول منسوخ نیست ولی ذهن غالباً به معنای دوم متوجه می شود. بر خلاف اولی که در آن معنای حقیقی منسوخ می شود. مانند کلمه ی «دابه» که به هر جنبنده ای حتی مورچه اطلاق می شود ولی مراد از آن در الفاظ مردم همان چهارپایان است. معنای اول منسوخ نیست و قرآن آن را در معنای اول به کار برده است و می فرماید: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا) (۱)

القسم الثالث: انصراف به معنای راجح است یعنی لفظ در معنای دوم به کار می رود و معنای دوم بر معنای اول می چربد و بر معنای دوم یک نوع رجحانی دارد. مانند امر که می گویند: اوامر در روایات ائمه ی اهل بیت بیشتر در مستحبات به کار رفته است و حتی صاحب معالم می گوید: چون ائمه علیهم السلام امر را بیشتر در مستحبات به کار برده اند، مجرد امر را نمی توان دلیل بر وجود گرفت.

القسم الرابع: معنای حقیقی و معنای مجازی در یک رتبه هستند. مانند «اسد» که هم بر حیوان مفترس استعمال می شود و هم در رجل شجاع.

در میان این سه قسم اول و دوم مانع از انعقاد اطلاق هستند و مانند قرینه ی منفصله عمل می کنند و مانع از آن می شوند که اطلاق منعقد شود. اما دو قسم اخیر نه مانع از اطلاق است و نه مانع از تمسک به اطلاق.

خوب بود محقق خراسانی این اقسام را می گفت و بعد بیان می کرد که کدام قسم مانع است و کدام قسم مانع نیست.

ص: ۵۵۵

۱- هود/سوره ۱۱، آیه ۶.

سپس در کفایه در مورد تمسک به انصراف اشکالی بیان کرده است و از آن پاسخ گفته است و هر دو مربوط به تقریرات شیخ می باشد و ما آن را مطرح نمی کنیم.

المقدمه الرابعه: گفته اند که شرط انعقاد اطلاق این است که هنگام خطاب و تکلم، در ذهن مخاطب قدر متیقن وجود نداشته باشد و الا اطلاق منعقد نمی شود. اگر کسی بگوید: «لا تأکل ذبیحه الکافر» قدر متیقن همان «مشرک» است و اهل کتاب را شامل نمی شود.

محقق خراسانی این شرط را قبول دارد و می گوید: متکلم حکیم نباید به غرض اخلال وارد کند این در حالی است که اگر متکلم به قدر متیقن تکیه کند به غرض اخلال وارد نکرده است. زیرا متکلم باید تمام مراد را به مخاطب بگوید و فرض این است که تمام مراد را گفته است زیرا قدر متیقن در ذهن مخاطب وجود دارد.

و ان شئت قلت: اگر نظر متکلم اعم از متیقن و غیر متیقن بود او به غرض اخلال وارد کرده است و چون حکیم است مشخص می شود که اخلال به غرض نکرده در نتیجه تمام مراد را بیان کرده است که همان قدر متیقن است.

یلاحظ علیه: آیت الله حائری در کتاب فوائد الاصول به محقق خراسانی که استادش بوده این تذکر را می دهد که ما هم قبول داریم که متکلم باید تمام مراد را بیان کند ولی علاوه بر آن، مخاطب هم باید ملتفت شود که قدر متیقن تمام مراد باشد. شاید احتمال دهد که آن بعض مراد متکلم باشد یعنی ممکن است مراد از ذبیحه ی کافر هم ذبیحه ی مشرک باشد و هم ذبیحه ی اهل کتاب.

البته اگر قدر متیقن به جایی برسد که مانند مجاز مشهور شود به گونه ای که ذهن اصلا متوجه غیر متیقن نباشد، اشکالی بر آن بار نیست ولی حق این است که هر قدر متیقنی چنین نیست. بسیاری از قدر متیقن ها با این شک همراه هستند که آیا تمام المراد هستند یا بعض المراد. بنا بر این باید قائل به تفصیل شد.

البته مراد محقق خراسانی که می فرماید: متکلم در مقام بیان تمام مراد است مراد او به حمل شایع است نه حمل اولی. به حمل اولی یعنی بعدش بگوید که هذا تمام المراد. آنی که جلوی اطلاق را می گیرد حمل اولی است و الا حمل شایع کافی نمی باشد.

الفصل الرابع: فی حمل المطلق علی المقید و فیه امور: (۱)

الامر الاول: اینکه می گویند مطلق را باید بر مقید حمل کرد در جایی است که قید، منفصل باشد و الا اگر قید متصل باشد مطلق در کار نیست تا حمل بر مقید شود.

بنا بر این اگر مولی بگوید: «اعتق رقبه مؤمنه» اصلا مطلق وجود ندارد.

الامر الثاني: ان حمل المطلق علی المقید من باب الورد (۲)

در اینجا باید چند اصطلاح را توضیح دهیم:

التخصص: گاه تقدم يك دليل بر دليل دیگر از باب خروج موضوعی است یعنی از باب تخصص است مانند: «اکرم العالم» و «لا تکرّم الجاهل». دومی نسبت به اولی جنبه ی تخصص دارد یعنی تخصصا و موضوعا خارج است و اصلا داخل نبود تا خارج شود. این حالت، جنبه ی تکوینی دارد و اگر مولی هم نگفته بود ما جاهل را اکرام نمی کردیم. در نتیجه می گوئید: التخصص هو خروج موضوع احد الدليلين عن الآخر حقيقة بعنايه التكوين (که احتیاج به تشریح ندارد)

ص: ۵۵۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۰.

الورود: خروج موضوع احد الدليلين عن الآخر حقيقه بعنايه التشريع. بنا بر این خروج در قسم قبلی و این قسم هر دو حقیقی است ولی پشتوانه ی یکی تکوین است و دیگری تشريع. مثلا موضوع براءت عقلی عدم البيان است زیرا عدم البيان قبیح است. بعد زراره در موضوعی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. در این صورت عدم البيان منقلب به بیان شده است. یا مثلا چون آیه ی نبأ خبر واحد را حجت کرد، عدم البيان تبدیل به بیان شد و الا خبر واحد علم آور نبود. بنا بر این اگر آیه ی نبأ نبود، قول زراره ورود بر براءت نداشت. زیرا براءت از عدم بیان واقعی سخن می گوید و خبر واحد بیان واقعی نیست بلکه بیان ظاهری است ولی چون خبر واحد پشتوانه ی بیان دارد معنای عدم بیان همان عدم حجت می شود و خبر زراره می گوید که من حجت هستم در نتیجه بر اصالة البرائة مقدم می باشد.

اذا علمت هذا نقول: تقدم دليل مقيد بر مطلق از باب ورود است. زیرا قاعده ی ما عبارت است از اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجديه. و مخاطب گفته است اعتق رقبه و وقتی قید را می آورد و می گوید: اعتق رقبه مؤمنه این علامت آن است که این دو اراده با هم تطابق ندارند.

تقدم مقید بر مطلق ۹۶/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقدم مقید بر مطلق

بحث در این است که تقدم مقید بر مطلق از باب ورود است یا از باب حکومت. (۱) قضاوت در این مسأله احتیاج به این دارد که تعریف تخصص، ورود و حکومت را بدانیم.

ص: ۵۵۸

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۰.

تخصص: رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقه بعنايه التكوین. این همان خروج موضوعی است مانند: «اکرم العالم» و «لا تكرم الجاهل»

ورود: رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقه بعنايه التشريع. بنا بر این اگر تشريع نباشد، چنین رفعی در کار نیست. مانند خبر واحد نسبت به اصل براءت. موضوع اصل براءت، عدم البيان واقعی است. بیان واقعی یا از تواتر به دست می آید و یا از خبر محفوف به قرائن قطعی. با این حال رسول خدا (ص) خبر واحد را نیز حجت کرد و فرمود که این هم بیان است. بنا بر این خبر واحد نسبت به براءت، موضوع را رفع می کند ولی این کار به کمک شارع انجام شد که خبر واحد را که مفید علم نیست حجت کرده بود. همچنین است در مورد آیه ی نبأ که خبر واحد را حجت کرده است.

حکومت: رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر تعبدا بعنايه التشريع. مانند (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۱) که بعد فرمود: «لا ربا بين الزوج و الزوجه» و یا «لا ربا بين الوالد و الولد» این دو مورد حقیقتا از مصادیق ربا هستند ولی تعبدا ربا نیست.

اذا علمت هذا: مقید نسبت به مطلق وارد است زیرا موضوع مطلق عبارت است از اینکه متکلم در مقام بیان باشد و قید نیاورد و قرینه ای هم در کار نباشد. مقید در این حال می گوید که من بیان و قرینه هستم. بنا بر این مقید، عدم البیان را منقلب به بیان کرد و این کار به عنایت تشریح بوده است.

بعضی در صدد بیان این هستند که بگویند: تقدم دلیل مقید نسبت به دلیل مطلق از باب حکومت است. مثلا اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است و این تقدم از باب حکومت است. به عنوان نمونه، آفتابه ای است که طهارت آن قطعی نیست بلکه مستصحب الطهاره می باشد (و احتمال می دهیم که نجس شده باشد در نتیجه در آن استصحاب طهارت را جاری می کنیم). از آن سو عبای من قطعاً نجس است. بعد با آب آفتابه عبا را می شوئیم. در اینجا اگر شك کنیم آیا عبا پاک شده است یا نه استصحاب نجاست در عبا جاری نیست زیرا اصل جاری در آب آفتابه که اصل سببی است بر استصحاب نجاست عبا که اصل مسببی است مقدم است. در اینجا تعبد به اصل سببی و اینکه شارع می گوید: لا تنقض الیقین بالشك به ما می گوید که از اصل مسببی باید دست برداشت. بنا بر این هر چند یقین نداریم عبا پاک شده باشد ولی چون شارع تعبداً از طریق استصحاب گفت که آب آفتابه پاک است، تعبداً در مورد نجاست عبا، شك رفع شده است.

ص: ۵۵۹

ما نحن فيه نیز از همین قبیل است و از باب حکومت می باشد زیرا تعبد به ظهور مقید موجب می شود که از مطلق رفع شک شود. زیرا شک داریم که مطلق به اطلاقش باقی است یا نه و شرع مقدس که می گوید به مقید اخذ کن، سبب می شود که از مطلق رفع شک شود.

یلاحظ علیه: در حکومت حق با شماست و حاکم فقط تعبدا از محکوم رفع شک می کند نه حقیقتا. ولی مطلق و مقید، از باب حکومت نیست زیرا مقوم مطلق، عدم البیان و عدم القرینه است و مقید که می آید می گوید که من بیان و قرینه هستم. بنا بر این واقعا و حقیقتا رفع شک می کند. (البته به عنایه الشریع).

ثم ان المحقق الخراسانی فرمود که اطلاق سه نوع نتیجه در پی دارد:

۱. اطلاق گاه بدلی است، مانند: «جئنی برجل» که یک نفر را اگر بیاورند کافی است.

۲. گاه شمولی است مانند: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۱) زیرا خداوند در مقام قانون گذاری است و قانون گزار نمی تواند بگوید که فقط یک فرد از بیع را حلال کرده ام. قانون باید فراگیر باشد همه ی مصادیق را شامل شود.

۳. و گاه نتیجه ی اطلاق واجب نفسی، عینی و تعیینی است. مثلا مولی گفته است: «انصب السلم» و من نمی دانم این واجب، غیری است یا نفسی. در اینجا حمل بر نفسی می شود. همچنین مولی گفته است: «اعط فقیرا و صم یوما» و من احتمال می دهم تعیینی باشد یا تخییری. یا اینکه گفته است: «واری المیت» یعنی میت را دفن کن که من نمی دانم این واجب، عینی است یا کفایی. بنا بر این اگر واجب دائر مدار این باشد که یا نفسی باشد یا غیری، تعیینی باشد یا تخییری، عینی باشد یا کفایی حمل بر عینی، تعیینی و نفسی می شود.

ص: ۵۶۰

نقول: اطلاق یک نتیجه بیشتر ندارد که عبارت است از «ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع» و اما بدلیت و موارد دیگر همه از قرینه فهمیده می شود. مثلاً در «جئنی برجل» این قرینه است که من نمی توانم همه ی مردم را جمع کنم. همچنین در (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۱) قانو گزار نمی تواند یک بیع واحد و مجهول را حلال کند.

اما در مورد سومی اگر واجب دائر مدار این باشد که یا نفسی باشد یا غیری، تعیینی باشد یا تخییری، عینی باشد یا کفایایی حمل بر عینی، تعیینی و نفسی می شود می گوئیم: نفسی احتیاج به قید ندارد ولی غیری احتیاج به قید دارد یعنی واجب است لغیره و چون مولی گفته است: «انصب السلم» و نگفته است: «انصب السلم للصعود الی السطح» بنا بر این حمل بر نفسی می شود زیرا در کلام، قید نیامده است. همچنین است در مورد تخییری که به قید، وجب هذا او هذا احتیاج دارد در نتیجه حمل بر تعیینی می شود و هکذا در مورد کفایایی و عینی.

اذا علمت هذا فاعلم: حمل مقید بر مطلق (۲) در جایی است که حکم آنها واحد (۳) باشد مانند: «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» اما اگر حکم آنها دو تا باشد مانند: «اعتق رقبه» و «اطعم رقبه مؤمنه» جای حمل مطلق بر مقید نیست.

گاه مطلق و مقید هر دو مثبتین (۴) هستند.

ص: ۵۶۱

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.

گاه هر دو نافین هستند.

گاه یکی منفی و دیگری اثباتی است.

در هر سه مورد فوق: گاه سبب گفته می شود و گاه سبب گفته نمی شود مانند: «ان ظاهر فاعتق رقبه» و «ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه»

الصورة الاولى: (۱) اذا كانا مثبتين و خالين عن ذكر السبب: «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» که بحث است آیا مطلق را باید حمل بر مقید کنیم یا برعکس.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این بحث را مطرح می کنیم.

اقسام حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام حمل مطلق بر مقید

بحث در این است که در چه صورتی مطلق باید حمل بر مقید (۲) شود. گفتیم که شش (۴) صورت وجود دارد. زیرا گاه مطلق و مقید هر دو مثبتین (۵) هستند و گاه هر دو منفین هستند و گاه یکی مثبت و دیگری منفی. هر یک از این سه قسم بر دو قسم است یعنی گاه سبب، مذکور است مانند: «ان ظاهر فاعتق رقبه» و گاه سبب، مذکور نیست مانند: «فاعتق رقبه»

ابتدا ما آن سه قسمی را بحث می کنیم که سبب، مذکور نیست یعنی فقط آمده است: «اعتق رقبه» و در دلیل دیگر آمده است: «اعتق رقبه مؤمنه».

القسم الاول: (۶) اذا كانا مثبتين و سبب هم ذکر نشده باشد. این خود بر دو قسم است: گاه وحدت حکم را احراز کرده ایم و می دانیم که از طرف شارع فقط یک حکم بر ما واجب است. صورت دوم جایی است که احتمال تعدد وجوب را می دهیم.

ص: ۵۶۲

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.
- ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۰.
- ۳- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۹.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.
- ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.

اما در جایی که می دانیم حکم، واحد است امر دائر مدار این است که یا مطلق را حمل بر مقید کنیم در نتیجه باید رقبه ی مؤمنه را آزاد کنیم. راه دیگر این است که اطلاق را بر اطلاق حمل کنیم و مقید را حمل بر افضل افراد کنیم. یعنی بهتر این است که رقبه ی مؤمنه را آزاد کنیم و الا اگر رقبه ی کافره را هم آزاد کنیم کفایت می کند و ذمه ی ما بری می شود.

دلیل اینکه باید مطلق را بر مقید حمل کرد این است که:

اولاً: اگر مطلق را بر مقید حمل کنیم تصرفی (۱) در مطلق انجام نداده ایم. زیرا می فهمیم که از ابتدا اطلاق در کار نبوده است و فقط ما تصور می کردیم که اطلاق وجود دارد. ولی اگر مقید را حمل بر افضل افراد کنیم، در وجوب تعیینی تصرف کرده ایم. زیرا ظاهر این است که فقط باید «مؤمنه» را آزاد کرد در نتیجه واجب، تعیینی است نه اینکه مخیر بین «مؤمنه» و «کافره» باشیم و واجب، تخییری باشد.

یلاحظ علیه: همان گونه که دومی تصرف است زیرا واجب تعیینی را حمل بر واجب تخییری می کنیم، حمل مطلق بر مقید نیز تصرف می باشد. زیرا هرچند در اراده ی استعمالیه تصرف نشده است ولی بعد از آنکه مولی، مطلق را در مطلق استعمال کرد، در قاعده ی اصاله تطابق اراده الاستعمالیه مع الجدییه تصرف صورت گرفته است زیرا بعد از حمل مطلق بر مقید اراده ی استعمالیه مطابق جدیه نمی باشد. (۲)

ص: ۵۶۳

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۴.

ثانیا: دو ظهور برای ما وجود دارد. دلیل اول ظهور مطلق در اطلاق است یعنی همه ی افراد آن، متساوی الاقدام هستند و بین کافر و مؤمن فرقی نیست. ظهور دوم می گوید که همه ی افراد با هم متساوی نیستند و مؤمنه برتر از کافره است.

بین این دو ظهور، ظهور مقید در اینکه افراد با هم متساوی نیستند از ظهور مطلق که می گوید: «افراد متساوی هستند» اقوی (۱) است. بنا بر این باید مطلق را بر مقید حمل کنیم یعنی از ظهور مطلق صرف نظر (۲) کنیم و به مقید عمل کنیم.

یلاحظ علیہ: (۳) ظهور مطلق در تساوی و ظهور مقید در عدم تساوی زائیده ی اطلاق هستند. زیرا مولی عبارتی گفته و سکوت کرده است و نتیجه ی سکوت او در مطلق، تساوی است و نتیجه ی سکوت او در مقید، عدم تساوی می باشد. در نتیجه هر دو از یک سرچشمه نشئت می گیرد و معنی ندارد (۴) که ظهور مقید، اقوی از مطلق باشد.

بنا بر این از داخل نمی توان حکم را درست کرد ولی از خارج (۵) می توان استفاده کرد که باید مطلق را حمل بر مقید کرد و نباید مقید را بر افضل افراد حمل کرد زیرا قانون گزاران در دنیا همواره مطلق را ذکر می کنند و بعد از گذشت مدتی، که متوجه می شوند اشتباه کرده اند مقید را به عنوان تبصره ذکر می کنند. از آنجا که علم بشر کوتاه است و مصالح و مفسد را به شکل کامل نمی داند، وقتی که تجربه برایشان حاصل شد و متوجه شدند که مطلق نمی تواند به اطلاق خود باقی بماند مقید را ذکر می کنند.

ص: ۵۶۴

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۴.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۴.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۴.

۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۵.

اما در نبی اکرم و وحی آسمانی که از ابتدا می داند مصلحت در مطلق نیست (۱) و در مقید است ولی در عین حال، مقید را از مطلق جدا می کند و نکته ی آن در سوره ی فرقان آمده است: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً) (۲) یعنی دشمنان سؤال می کنند که چرا قرآن مانند تورات یک جا نازل نشده است. خداوند در این آیه می فرماید که هرچند انبیاء معصوم هستند ولی بالاخره بشر هستند و خسته می شوند از این رو باید بعد از گذشت مدتی با عالم بالا و وحی و با جبرئیل در ارتباط باشند تا خستگی آنها از بین برود.

مثلاً کسی که در سفر است اگر از پدر و مادر خود نامه های یک سال را یک جا دریافت کند خستگی او رفع نمی شود ولی اگر هر ماه یک نامه از آنها دریافت کند برایش لذت بخش تر است و خستگی روحی او بیشتر برطرف می شود.

بنا بر این گاه مطلق ذکر می شد و بعد با وحی دیگر مقید ذکر می شود و این نزول تدریجی وحی موجب می شود که مطلق از مقید جدا شود.

تا اینجا بحث در جایی بود که وحدت حکم را احراز کرده باشیم. اما اگر وحدت حکم احراز نشود (۳) و احتمال دهیم که دو واجب در کار باشد. یعنی یک واجب به نام «اعتق رقبه» و واجب دیگری به نام «اعتق رقبه مؤمنه» باشد. البته سخن از احتمال است و الا اگر یقین داشته باشیم که دو واجب در کار است دیگر جای بحث نمی باشد.

ص: ۵۶۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۵.

۲- فرقان/سوره ۲۵، آیه ۳۲.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۶.

القول الاول: يحمل المطلق على المقيد

القول الثاني: يحمل المقيد على افضل الافراد.

القول الثالث: دو واجب را بايد انجام داد اول اينكه بايد مطلق رقبه چه مؤمنه باشد و يا كافره را بايد آزاد كرد و بار ديگر بايد رقبه ي مؤمنه را آزاد نمود.

اقوى قول سوم است زيرا اگر مكلف، يك بنده ي مؤمنه را آزاد كند و بس و يا يك رقبه چه مؤمنه باشد و چه كافره را آزاد كند مجزى نيست زيرا مقام از قبيل شك در سقوط است. يعنى يك تكليف انجام شده است ولى فرد نمى داند كه آيا ذمه اش برى شده است يا نه در اينجا بايد تكليف ديگر را نيز انجام دهد تا يقين به براءت ذمه حاصل شود.

ان قلت: (۲) ما الفرق بين هذا المقام و بين الاقل و الاكثر الارتباطيين؟ مثلا در نماز نمى دانم كه آيا قنوت واجب است يا نه كه مى گویند در وجوب قنوت، براءت جارى مى شود. اما در شك در سقوط، اصل براءت جارى نمى شود يعنى من نمى دانم يك تكليف دارم يا دو تكليف كه در نتيجه يك رقبه را آزاد مى كنم و نسبت به تكليف دوم براءت جارى مى كنم.

قلت: در اقل و اكثر ارتباطى، علم اجمالى منحل مى شود به علم تفصيلى كه نماز بدون قنوت است و شك بدوى كه همان قنوت مى باشد. بنا بر اين ما عدا القنوت را اتيان مى كنيم و در قنوت براءت جارى مى كنيم.

ص: ۵۶۶

۱- المبسوط فى أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۲، ص ۵۷۶.

۲- المبسوط فى أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۲، ص ۵۷۶.

اما در ما نحن فيه انحلالی در کار نیست زیرا علم اجمالی داریم که ذمه ی من مشغول است ولی نمی دانم با آوردن یکی برائت ذمه حاصل می شود و یا اینکه باید دو تکلیف را بیاورم در اینجا عقل می گوید که اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد در نتیجه باید یک رقبه ی دیگر را نیز آزاد کرد.

به بیان دیگر، در اقل و اکثر (۱) ارتباطی یک خطاب به نام «صل» وجود دارد که نمی دانم آیا با قنوت است یا نه ولی در ما نحن فيه دو خطاب وجود دارد.

تم الکلام فی القسم الاول که مثبتین هستند و سبب هم در آنها مذکور نیست که خود بر دو قسم بودند که گاه وحدت حکم محرز است و گاه نیست.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن می فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ * وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُفْصِرُونَ) (۲)

تطهیر نفس کار بسیار مشکلی است زیرا سربازان شیطانی اطراف نفس ما را فرا گرفته اند و مدام در ذهن ما وسوسه ایجاد می کنند. گاه انسان را نسبت به کسی بدبین می کنند و گاه خوش بین و نسبت به عالم بالا و روزی و غیره انسان را دچار تردید می کنند.

دوای این وسوسه ها در آیات بالا- ذکر شده است و آن اینکه اگر شیطان به طرف آنها آمد متذکر شده و لا اله الا الله می گویند. اما در مقابل، اخوان شیاطین حتی اگر قلوبشان مملو از وسوسه های شیطانی شد همچنان آن را ادامه می دهند. این کار ایمان انسان را ضعیف می کند.

ص: ۵۶۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۷.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۲۰۱ و ۲۰۲.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حمل مطلق بر مقید

گفتیم که در حمل مطلق بر مقید (۱) (۲) باید در شش (۳) صورت بحث کنیم. به این گونه که گاه مطلق و مقید هر دو مثبتین (۴) هستند و گاه منفین و گاه یکی مثبت و دیگری منفی. در هر یک از این قسم، گاه سبب مذکور است و گاه سبب مذکور نیست.

بحث در صورت اولی (۵) است که در مورد جایی است که هر دو مثبت هستند و سبب نیز مذکور نیست. گفتیم گاه وحدت حکم محرز است یعنی می دانیم مولی یک حکم بیشتر ندارد. گفتیم که از داخل نمی توان کاری کرد ولی از خارج (۶) می توان و آن اینکه مطلق را حمل بر مقید می کنیم. در قانون گزاری نیز غالبا مقیدها در کنار مطلق نمی آید.

اما اگر وحدت حکم محرز نباشد (۷) و احتمال می دهیم که دو حکم در کار باشد در اینجا باید احتیاط کرد و باید هم یک رقبه ی مؤمنه را آزاد کند و هم یک رقبه ی دیگر چه مؤمنه باشد و چه غیر مؤمنه زیرا این از باب شک در سقوط است به این معنا که فرد دو خطاب دارد و نمی داند یک عمل برای آن کافی است یا نه در اینجا اشتغال یقینی براءت یقینیه می خواهد.

ص: ۵۶۸

- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۰.
- ۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۴۹.
- ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.
- ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.
- ۵- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.
- ۶- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۵.
- ۷- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۶.

مخفی نماند که در اقل و اکثر (۱) که مثلا- مولی گفته است «صل» و نمی دانیم نماز با قنوت است یا بدون آن، براءت جاری می شود. اما در ما نحن فیه براءت جاری نیست و باید دو رقبه را آزاد کرد و فرق آنجا با ما نحن فیه در این است که خطاب در آنجا واحد است و فقط یک خطاب به نام «صل» داریم. ولی در ما نحن فیه دو خطاب در کار است: «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه»

آیت الله نائینی (۲) قائل است که صورت دوم، عقلا- قابل تصور نیست و نمی توان در تعدد حکم شک کرد. زیرا با آوردن رقبه ی مؤمنه که مقید است سؤال می کنیم که آیا وافی به ملا-ک هر دو هست یا نه. اگر وافی هست پس دیگر خطاب دوم

لغو می شود و فقط یک خطاب در کار است. مگر اینکه آن را از لغویت بیرون آوریم به این گونه که ابتدا یک رقبه ی کافره را آزاد کنیم و بعد یک رقبه ی مؤمنه را. بنا بر این مخیر هستیم بین اینکه اول رقبه ی مؤمنه را آزاد کنیم که کافی است و بین اینکه یک رقبه ی کافره را آزاد کنیم که در این صورت باید رقبه ی مؤمنه ای را آزاد کرد. البته این تخییر خلاف ظاهر است و چنین تخییری در دو خطاب مولی وجود ندارد.

اما اگر رقبه ی مؤمنه وافی نباشد می گوئیم که معنا ندارد که وافی نباشد زیرا مطلق در ضمن مقید، موجود است و معنا ندارد که اگر کسی مقید را آورد، وافی به ملاک مطلق نباشد.

ص: ۵۶۹

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۷.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۸.

یلاحظ علیہ: (۱) ما شق دوم را اختیار می کنیم که آوردن مقید، وافی به ملاک مطلق نیست و می گوئیم: احتمال می دهیم که مولی دو غرض مستقل داشته باشد به گونه ای که آوردن مقید، فقط غیر مقید را برآورده سازد نه غرض مطلق را. مثلاً مولی هم تشنه است و هم می خواهد وضو بگیرد. یک روز گفت: «ائتی بماء بارد» و روز دیگر گفت: «ائتی بماء» در اینجا آوردن مقید وافی به ملاک مطلق نیست البته نه به این معنا که مطلق در ضمن مقید هست بلکه مولی دو ملاک جداگانه را در نظر دارد یکی را برای خوردن می خواهد و یکی را برای وضو. از این رو از آنجا که احتمال می دهیم مولی دو غرض جداگانه داشته باشد، آوردن مقید از آوردن مطلق کفایت نمی کند. همین احتمال، منجز تکلیف است و احتیاج به دو امثال دارد.

تم الکلام فی الصورة الاولى

الصورة الثانية: (۲) ان يكونا نافيين و لم يذكر السبب مانند: «لا تشرب المسکر» و «لا تشرب الخمر». در اینجا بحث است که آیا باید مطلق را حمل بر مقید کرد یعنی مسکری که خمر است حرام است ولی اگر مسکر از نوع آب جو باشد اشکالی ندارد؟

نقول: (۳) میزان در حمل مطلق بر مقید در جایی که مثبتین باشند با جایی که نافیین باشند فرق می کند.

در مثبتین، میزان وحدت حکم است. یعنی اگر حکم واحد است مطلق را حمل بر مقید می کنیم.

ص: ۵۷۰

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۹.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۰.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۰.

ولی در نافیین میزان عبارت است از اینکه عمل به مطلق منافات با عمل به مقید داشته باشد. یعنی اگر اخذ به مطلق منافات با اخذ به مقید داشته باشد باید مطلق را بر مقید حمل کرد و الا نه. مثال فوق از قبیل قسم دوم است که عمل به مطلق منافاتی با عمل به مقید ندارد. بنا بر این هر دو حرام می باشد.

الصورة الثالثة: (۱) سبب ذکر نشده است ولی یکی مثبت است و دیگری نافی

این خود بر دو قسم است: گاه مطلق نافی است و مقید مثبت و گاه عکس.

قسم اول (۲) که مطلق نافی و مقید مثبت است مانند: «لا تعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه»

در این قسم باید به میزان فوق مراجعه کرد و آن اینکه در حمل مطلق بر مقید شرط است که عمل به مطلق منافات با عمل به مقید داشته باشد و از آنجا که در ما نحن فیه تنافی وجود دارد باید حتما مطلق را حمل بر مقید کرد.

قسم دوم (۳) این است که مطلق مثبت و مقید نافی باشد مانند: «اعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه کافره». در اینجا نیز با توجه به ملاک فوق که می گفت: عمل به مطلق منافات با عمل به مقید داشته باشد که در این صورت باید مطلق را بر مقید حمل کرد. از آنجا در مثال فوق این تنافی وجود دارد باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

ص: ۵۷۱

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۰.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۰.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۱.

این قسم خود به چند قسم (۱) دیگر تقسیم می شود و آن اینکه:

گاه نهی تحریمی است، گاه تنزیهی است و گاه نهی، مردد بین این دو می باشد.

اگر نهی تحریمی باشد حتما باید مطلق را بر مقید حمل کرد مانند: «اعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه کافره محاربه». اما اگر نهی تنزیهی باشد مانند «صل» و «لا تصل فی الحمام» این نهی تنزیهی است و آن اینکه عبادات خدا را در مکان آلوده مخصوصا حمام های قدیم نباید آورد. اما اگر نهی، مردد بین تحریمی و تنزیهی باشد در اینجا باید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا ظهور نهی در تحریمی اقوی از ظهور آن در تنزیهی است.

تم الکلام فی ما اذا لم یذکر السبب.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ اقسامی می رویم که سبب (۲) در آن ذکر شده است مانند: «ان ظاهره فاعتق رقبه» و «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه»

حمل مطلق بر مقید ۹۶/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حمل مطلق بر مقید

محقق خراسانی بین بخش اول که جایی بود که سبب در آن ذکر نشده (۳) بود و بخش دوم که سبب در آن ذکر (۴) شده بود مطالبی را اضافه کرده است:

المسأله الاولى: (۵) در این مسأله بین احکام تکلیفیه و وضعیه فرقی نیست و همان قانونی که در احکام تکلیفیه گفتیم در احکام وضعیه نیز حاکم است. قانون ما عبارت بود از اینکه اگر وحدت حکم را احراز کنیم مطلق بر مقید حمل می شود و اگر اخذ به مطلق با اخذ به مقید تنافی داشته باشد در اینجا نیز مطلق بر مقید حمل می شود. همین قانون که در احکام تکلیفیه گفتیم در احکام وضعیه نیز جاری است. مثلا شارع در مورد مطلق فرمود: احل الله البیع اما در جایی دیگر فرمود: نهی النبی عن بیع الغرر. مسلما اخذ به مطلق با مقید منافات دارد یعنی نمی شود هم مطلق بیع حلال باشد و هم بیع غرری حرام باشد. مولی در اینجا یک حکم بیشتر ندارد و می خواهد حکم بیع را بیان کند.

ص: ۵۷۲

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۱.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۵.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۷۳.

۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۵.

همچنین است در مورد: لا تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه که مطلق است و بعد بفرماید: صل فی جلد السنجاب (که حیوانی دریایی است که گوشتش حرام است) در اینجا باید مطلق را حمل بر مقید کنیم زیرا اخذ به مطلق با اخذ به مقید منافات دارد.

همچنین است در لا تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه و بعد بفرماید: لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه. در اینجا چون بین مطلق و مقید تنافی نیست نباید مطلق را حمل بر مطلق کرد.

المسأله الثانيه: (۱) صاحب کفایه مدعی است که علماء در مطلق و مقید مستحبات، مطلق را حمل بر مقید نمی کنند حتی اگر وحدت حکم را احراز کنند. مثلاً دلیل مطلق می گوید: «زر مولانا الحسین علیه السلام یوم العاشور» بعد دلیل مقید می گوید: «زر مولانا الحسین علیه السلام یوم العاشور تحت السماء» در اینجا علماء مطلق را حمل بر مقید نمی کنند بلکه می گویند: هر دو چه زیر سقف باشد و چه زیر آسمان باشد جایز است و البته اگر زیر آسمان باشد ثوابش بیشتر است.

یا مانند: «زر مولانا الحسین علیه السلام بعد الغسل» که مقید است و «زر مولانا الحسین علیه السلام» که مطلق است.

محقق خراسانی به شکل کاملاً فشرده و مختصر به دو دلیل در مورد آن اشاره می کند و محقق نائینی نیز به دلیل سومی بر عدم حمل اشاره می نماید.

الدلیل الاول: (۲) غالباً روایاتی که در مستحبات به صورت مقید آمده است غالباً در مقام بیان فرد افضل است. یعنی هم فاضل داریم که در مطلق بیان شده و هم افضل که مقید به آن اشاره می کند. (۳)

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۳.

۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۳.

نقول: (۱) آیا این غلبه از حیث وجود است یا از حیث استعمال؟

اگر غلبه از حیث وجود باشد یعنی غالباً مقیدات از لحاظ وجودی در مقام بیان افضل هستند نه در مقام بیان صحیح و فاسد، می‌گوییم که صاحب کفایه قائل است که کثرت وجود سبب انصراف نمی‌شود. یعنی کثرت وجود نمی‌تواند کلام مولی را منصرف به اکثر کند.

و اگر غلبه از باب کثرت استعمال باشد هرچند سبب انصراف می‌شود و از این رو «دابه» را بیشتر در چهارپا استعمال می‌شود نه هر چنبنده‌ای را ولی باید این را ثابت کرد یعنی تمامی کتب ادعیه و روایات مستحبه را دید و ثابت کرد که روایات ما از لحاظ استعمال بیشتر در مقام بیان افضل هستند و مثلاً یک درصد در مقام بیان صحیح و فاسد است.

الدلیل الثانی: تمسک به تسامح در ادله‌ی سنن. (۲)

این مسأله هم در کتب ما وجود دارد و هم در کتب اهل سنت البته اهل سنت در مورد آن اصطلاح دیگری دارند. بهترین روایت در مورد تسامح در ادله‌ی سنن روایت ذیل است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ صَيْفَوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ (۳) مثلاً کسی شنید که فردی از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که: من اکل بصل عکه بمکه وجبت له الجنة. بعد به آن عمل کند خداوند آن ثواب را به او می‌دهد هرچند رسول خدا (ص) آن خبر را نفرموده باشد.

ص: ۵۷۴

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۳.

۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۴.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۸۰، ابواب مقدمه العبادات، باب ۱۸، شماره ۱۸۲، ح ۱، ط آل البیت.

بسیاری از روایاتی که در باب مستحبات داریم دارای سند منقحی نمی باشد ولی اگر انسان آنها را رجاء به جا آورد خداوند به آنها ثواب مذکور را می دهد.

بنا بر این ما مقیدات را در مستحبات، بر افضل اعمال حمل می کنیم نه بر صحیح و فاسد که اگر کسی زیارت عاشورا را زیر سقف به جا آورد، باطل باشد.

یلاحظ علیه: روایات تسامح در ادله ی سنن اگر صحیح باشند فقط سند را درست می کند و روایت ضعیف را مانند روایت معتبر می کند و حال آنکه بحث ما در دلالت است نه در سند یعنی اینکه امام علیه السلام می فرماید: «تحت السماء» آیا مراد او افضل افراد است یا در مقام بیان صحیح و باطل می باشد.

الدلیل الثالث: (۱) محقق نائینی از راه دیگر وارد شده است تا ثابت کند که این روایات مقیده اشاره به افضل افراد دارد. و به عبارت دیگر، ارشاد به فضیلت افراد دارد نه ارشاد به شرطیت و جزئیت. اگر ارشاد به افضل افراد باشد «تحت السقف» هم صحیح است و الا نه.

محقق نائینی برای اینکه ثابت کند، مقیدات دلالت بر افضل افراد می کنند می فرماید: در یک روایت آمده است: «زر مولانا الحسین علیه السلام یوم العاشور» و در دلیل مقید آمده است: «زر مولانا الحسین علیه السلام یوم العاشور تحت السماء» در اینجا واضح است که عمل به دلیل دوم واجب نیست و می توان به آن عمل نکرد. بنا بر این فقط دلیل مطلق باقی می ماند و می توان به آن عمل کرد. از این رو، مقید دلالت بر افضل اعمال می کند نه بر صحیح و باطل.

ص: ۵۷۵

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۴.

یلاحظ علیه: (۱) می توان عمل به مقید را رها کرد ولی دلالت آن را نمی توان نادیده گرفت. بالاخره مقید یک نوع ارشاد دارد که باید دید که آیا ارشاد به افضل اعمال دارد یا ارشاد به شرطیت و جزئیت.

مثلا در روایت در مورد دلیل مقید آمده است «صل صلاه اللیل مع الطهاره» حال بنا بر فرمایش آیت الله نائینی به آن عمل نمی کنیم. بعد دلیل دیگر که مطلق است می گوید: صل صلاه اللیل. آیا می توان استفاده کرد که نماز بدون وضو هم اشکالی ندارد؟ واضح است که نماز بدون طهارت کاملا باطل است.

بنا بر این نتوانستیم ثابت کنیم که روایات مقیده در مستحبات، دلالت بر افضل اعمال داشته باشد از این رو باید مستحبات را با تمام شرایط آورد و اگر نشد، رجاء می تواند به همان مطلق عمل کند.

الصورة الثالثة فی ما اذا ذکر السبب:

این صورت سه (۲) حالت دارد:

۱. سبب گفته شود و سبب در مطلق و مقید یکی باشد (۳) مانند: «اذا ظاهرت فاعتق رقبه» و «اذا ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» در اینجا شک نیست که باید مطلق بر مقید حمل شود زیرا میزان در حمل یا وحدت حکم است یا تنافی و در ما نحن فیه از وحدت سبب که ظاهر است پی به وحدت موضوع می بریم و در نتیجه مطلق را باید بر مقید حمل کرد.

۲. اگر (۴) سبب در هر دو جنسا متفاوت باشد مانند: «اذا ظاهرت فاعتق رقبه» و «اذا افطرت فاعتق رقبه مؤمنه» در اینجا تعدد سبب دلیل بر تعدد حکم است نمی توان مطلق را بر مقید حفظ کرد.

ص: ۵۷۶

-
- ۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۵.
 - ۲- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۵.
 - ۳- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۵.
 - ۴- المبسوط فی أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۶.

۳. سبب در یکی ذکر شده است ولی در دیگری ذکر نشده است (۱) مانند: «اذا ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» و «اعتق رقبه». در اینجا اگر کسی یک رقبه ی مؤمنه را آزاد کند کافی نیست زیرا ما نحن فيه از قبیل شک در سقوط است و ما احتمال می دهیم که دو خطاب داشته باشیم بدین گونه که اگر یک خطاب را امتثال کنیم شاید غرض مولی حاصل نشده باشد بنا بر این هم باید یک رقبه ی مؤمنه را آزاد کرد و هم یک رقبه اعم چه مؤمنه باشد و چه کافره.

کلامی به مناسبت عید مبعث:

مبعث از نظر ما در بیست و هفتم رجب است ولی از نظر اهل سنت آن را در بیست و هفتم رمضان می دانند. گاه آنها به ما اشکال می کنند که اگر مبعث در بیست و هفتم رجب باشد، شما می گوید که در این روز، قرآن نیز نازل شده است و سوره ی علق در این روز نازل شده است. این در حالی است که قرآن می گوید که در شهر رمضان نازل شده است: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (۲)

پاسخ آن روشن است و آن اینکه قرآن دو نزول دارد یکی نزول دفعی و یک نزول تدریجی. نزول دفعی آن در ماه رمضان است ولی نزول تدریجی آن از روز مبعث شروع شده است. علامه طباطبایی این بیان را در تفسیر خود ذکر کرده است.

ما پاسخ دیگری داریم و آن اینکه دلیل نداریم که قرآن در روز مبعث نازل شده باشد. رسول خدا (ص) در آن روز فقط به مقام رسالت مبعوث شد و کسانی که می گویند قرآن در مبعث نازل شده است به روایاتی استناد می کنند که در صحیح بخاری از عائشه نقل شده است و یکی از اشکالات آن این است که عائشه در آن زمان نبوده است.

ص: ۵۷۷

۱- المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۵۸۶.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجمل و مبین

الفصل الخامس في المَجْمَل و المَبِين

مناسب بود که محقق خراسانی چند مطلب دیگر را نیز در این فصل اضافه می کرد مانند: الظاهر و النص، المحکم و المتشابه، و المؤول.

فقیه با تمامی این عناوین خمسه روبرو است ولی صاحب کفایه فقط از مجمل و مبین در این فصل سخن گفته است و آن هم به طور مختصر از آن گذشته است. ما ان شاء الله همه را مورد بحث قرار می دهیم.

المجمل: این واژه در لغت از جَمَلٌ یَجْمَلُ است به معنای مختصر یعنی چیزی که سر بسته باشد که به آن «جمله» می گویند. از این رو در آیه ی قرآن می خوانیم: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً) (۱). یعنی چرا قرآن یک جا بر پیامبر نازل نشد.

اما مجمل در اصطلاح اصولیون این است که لفظ، هر چند قالب معنا است ولی به صورت فشرده می باشد.

المبیین: چیزی است که باز می باشد. و در اصطلاح اصولیون یعنی چیزی که هر چند قالب معنا است ولی در آن فشرده گی وجود ندارد بلکه باز و واضح است.

شرایط گاه ایجاب می کند که انسان به شکل مجمل سخن بگوید و گاه به صورت مبین. مثلا در مقام شمارش واجبات هستیم و می گوئیم: نماز و زکات واجب است. این به صورت اجمال می باشد. ولی گاه واقعیات نماز را می خواهیم بیان کنیم در اینجا باید مبین سخن گفت و از تکبیره الاحرام تا سلام نماز را بیان نمود.

سپس محقق خراسانی اضافه می کند که اجمال و تبیین دو امر نسبی هستند و مطلق نمی باشند. یعنی گاه کسی عالم به وضع است در نتیجه لفظ در نظر او مبین است ولی اگر کسی عالم به وضع نباشد، لفظ برای او مجمل می باشد.

ص: ۵۷۸

۱- فرقان/سوره ۲۵، آیه ۳۲.

همچنین گاه کلام مشتمل بر قرینه ای است که ظهور را از بین می برد ولی برخی به آن قرینه توجه دارند و گاه توجه ندارند.

نقول: فرمایش دوم محقق خراسانی صحیح است زیرا ممکن است چیزی در نظر بعضی قرینه باشد و مایه ی اجمال باشد و گاه

در نظر بعضی قرینه نیست و این مایه ی تبیین می باشد. مثلاً امری عند توهّم الحذر وارد شده است که برخی می گویند: توهّم حذر قرینه است که امر به معنای افاده ی وجوب نباشد بلکه به معنای رفع حرمت باشد. بعضی نیز به این قرینیت قائل نیستند. اما فرمایش اول ایشان را قبول نداریم زیرا لازمه ی آن این است که از ابتدا تا انتهای قرآن، برای غیر عرب زبان مجمل باشد. سپس محقق خراسانی چند آیه را به عنوان مجمل مطرح می کند:

(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (۱) هرچند معنای این آیه واضح است ولی از نظر میزان قطع کردن مجمل است. زیرا آیا باید چهار انگشت را قطع کرد یا از مچ یا از آرنج یا از کتف در اینجا حق با محقق خراسانی است ولی در عین حال او بعضی از آیات دیگر را جزء مجمل شمرده است که برای ما جای تعجب است:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ) (۲) او قائل است که حرام بودند مجمل است زیرا نمی دانیم از نظر نگاه حرام است یا نکاح یا لمس.

ما می گوئیم اگر به ما قبل و ما بعد آیه نگاه کنیم متوجه می شویم که مراد نکاح است. زیرا در آیه ی قبل می خوانیم: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) (۳) و الا مگر می شود کسی دختر داشته باشد و بعد تصور کند که نگاه او حرام است؟!!!!

ص: ۵۷۹

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۳۸.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۲۳.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۲۲.

آیه ی دیگری که او مجمل شمرده است در سوره ی مائده است که می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا - مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) (۱) ایشان قائل است که عبارت (إِلَّا - مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) (آنی که بعدا خواهیم گفت) مجمل است.

نقول: ممکن است این بخش از آیه مجمل باشد ولی در آیه ی سوم به تفصیل بیان شده است که مراد از (ما يُتْلَى) چیست.

حال به سراغ تعریف نص و ظاهر می رویم که صاحب کفایه از آنها سخنی به میان نیاورده است:

نص یعنی لفظ در معنا به قدری روشن است که اگر کسی بخواهد خلاف آن را بگوید، مبتلا به تناقض گویی می شود. مثلا (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (۲) به حدی در توحید صریح است که اگر کسی بخواهد قائل به تثلیث شود این موجب تناقض می شود.

ظاهر یعنی هر چند لفظ، قالب معنا است ولی قابل دستکاری است به گونه ای که اگر کسی آن را دستکاری کرد و خلاف آن را گفت نمی گویند تناقض گفته است بلکه می گویند که خلاف ظاهر را مرتکب شده است. البته مراد ظهوری است که پابرجا و غیر متزلزل باشد. اگر این ظواهر را بر خلاف آن حمل کنیم مانند علماء تورات و انجیل می شویم که در تورات و انجیل دست برده آنها را بر خلاف ظاهر حمل می کردند.

البته برخی از ظواهر به گونه ای است که می توان آنها را دستکاری کرد زیرا در این موارد قرینه وجود دارد این مانند عمومات و مطلقات است که اگر خاص و مقیدی آمد می توانیم از ظاهر آنها دست بر داریم زیرا سیره بر این قائم است که عام را بگویند و بعد خاص را و یا مطلق را بگویند و بعد مقید را. بنا بر این ظهور عام و مطلق، مستقر نیست از این رو انسان باید برای عمل به آنها به دنبال مخصص و مقید بگردد.

ص: ۵۸۰

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۱.

۲- اخلاص/سوره ۱۱۲، آیه ۱.

اصطلاح بعدی، متشابه و محکم است همان گونه که خداوند می فرماید: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (۱)

محکم چیزی است که از استحکام برخوردار است یعنی قرآن نسبت به آن معنا ظهور مستقری دارد و هرگز در فهم آیه منتظر چیز دیگری نیستیم. بسیاری از آیات قرآن جزء محکمت است و آن آیاتی است که ظهور آن یا نص است یا ظاهر.

اما متشابه چیزی است که ظهور آن مستقر نیست بلکه لرزان می شود و در آن مراد، با غیر مراد شباهت دارد. مانند (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) (۲) این در حالی است که در آیه ی دیگری که جزء محکمت است می خوانیم: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (۳) بنا بر این خداوند نباید «دست» داشته باشد. ظهور آیه ی قبلی متزلزل است و باید آن را به محکم برسانیم و آن این است که مشرکین معتقد بودند که کارهای خود از اصنام و اوئان و آلهه کمک می گیرد. در اینجا خداوند می فرماید: چنین نیست بلکه ما سماء را با دست خود ساختیم و فعل خلق آسمان از خود ما بود نه بر اثر کمک از اصنام و امثال آن. بنا بر این خداوند در کار خود شریک ندارد.

این مانند آن است که کسی می گوید: خانه را با دست خودم ساختم که به این معنا است که فرد دیگری در طراحی و انجام کار ساختمان دخالت نداشته است نه اینکه ساختمان را با دو دست خود ساخته باشد.

ص: ۵۸۱

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۷.

۲- ذاریات/سوره ۵۱، آیه ۴۷.

۳- شوری/سوره ۴۲، آیه ۱۱.

آیه ی دیگر متشابه می فرماید: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي) (۱) ذکر «دو دست» در این آیه جزء متشابه است و مراد اصلی این است که خداوند می خواهد به ابلیس بفرماید که من نسبت به این مصنوع و مخلوق خود اهتمام داشتم و اگر تو به او سجده نکردی به او توهین نکردی بلکه به من که خالق هستم توهین کرده ای.

اما مؤول و غیر مؤول: مؤول همان متشابه است که قابل تأویل است و غیر مؤول همان محکم می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد آیه ی وضو و آیه ی تیمم را بررسی می کنیم. صاحب المنار از استاد خود نقل می کند که در تفسیر آیه ی وضو بیست و پنج تفسیر را بررسی کرد ولی چیزی عائد او نشد و برای او، آیه ی وضو همچنان مجمل بود. آلوسی متوفای ۲۷۰ در کتاب تفسیر خود به نام روح المعانی قائل است که این آیه از نظر اجمال عجیب است.

ما می گوئیم که آیه ای که برای تعلیم آمده است و جنبه ی عملی دارد نباید مجمل باشد.

آیه ی دیگر مربوط به مسأله ی متعه است که قائل هستند مجمل است. پ

آیه ی سوم در مورد روزه است که آیا مسافر می توان روزه بگیرد یا نه. اهل سنت قائل هستند که می تواند وضو بگیرد ولی از نظر شیعه صوم در سفر حرام است.

آیه ی دیگر مربوط است به عدالت در طلاق که اهل سنت قائل هستند که حضور دو عادل در هنگام طلاق لازم نیست زیرا آیه مربوط به رجعت است.

ص: ۵۸۲

حضرت زینب که چند روز قبل سالروز وفات ایشان بود این آیه را در محضر ابن زیاد خواند: (ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَأُوا الشُّوْأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ) (۱) (كَانَ) فعل ناقصه است و اسم آن (أَنْ كَذَّبُوا) می باشد که تأویل به مصدر می رود و می شود «تکذیب آیات الله» یعنی «ثم كان التکذیب عاقبه الذين اساءوا السؤای» این علامت این است که اگر انسان همچنان گناه کند، این ممکن است انسان را به کفر بکشاند.

نباید تصور کرد که فرد مؤمن و مسلمان است و اگر گاه گناه هم کند اشکالی نداشته باشد. البته بعضی از گناهان سبب کفر نمی شود ولی استمرار در گناهان کبیره موجب می شود که انسان گاه خدا و قیامت را نیز منکر شود.

در کتاب سفینه البحار، به حسن عاقبت تأکید بسیاری وجود دارد. بسیاری از افراد هستند که در زندگی خود پاک هستند ولی حسن عاقبت پیدا نمی کنند. مثلاً حر بن یزید ریاحی حسن عاقبت پیدا کرد و در کنار آن شبث بن ربعی بود که حضرت به او نیز خطاب کرد که شما به من نامه نوشتید و الآن چرا علیه من هستید ولی شبث بن ربعی به او ملحق نشد. گاه گناهان ممکن است انسان را به سرحد ارتداد بکشاند.

رفع اجمال از آیه ی وضو ۹۶/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اجمال از آیه ی وضو

بحث در مجمل و مبین است و ما در این جلسه به مصادیقی برای تمرین اشاره می کنیم در نتیجه چند آیه را که می گویند از جهاتی مجمل است مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۵۸۳

۱- روم/سوره ۳۰، آیه ۱۰.

آیه ی وضو: این آیه در سوره ی مائده است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (۱)

نکته ی اول: این آیه در سال دهم هجرت نازل شده است چون سوره ی مبارکه ی مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر اکرم (ص) نازل شده است و این مسأله مورد اتفاق است و بعد از آن جز یکی دو آیه دیگر چیزی از قرآن بر ایشان نازل نشده است. از این رو این سؤال مطرح می شود که نماز در ليله المعراج که سال دهم بعثت و یا قبل از آن است در مکه بر مسلمانان واجب شده بود. بنا بر این پیامبر مدتی در مکه نیز با مسلمانان نماز می خواند از این رو مسلمانان حکم وضو و غسل را از کجا آموخته بودند.

پاسخ این است که رسول خدا (ص) از طریق سنت، وضو و غسل و تیمم را آموزش داده بود.

نکته ی دوم این است که (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) اشعار به این دارد که انسان وقتی می خواهد برای نماز بلند شود باید نماز بخواند و از قبل وضو داشته باشد از این رو چرا آیه ی فوق می گوید که هنگامی که می خواهید برای خواندن نماز بایستید باید وضو بگیرید.

پاسخ این است که گاه آیات قرآن از فعل سخن می گوید و از آن اراده ی آن فعل را اراده می کند و گاه عکس آن است به این گونه که اراده را بیان می کند و از آن فعل اراده می کند.

ص: ۵۸۴

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

اولی مانند همین آیه ی محل بحث است و (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) یعنی «اذا اردتم الصلاه فاغسلوا...» مانند اینکه می گوئیم: هر وقت سر سفره نشستید دست خود را اول بشویید.

اما دومی که اراده گفته شده و از آن فعل اراده شده است مانند: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا) (۱) یعنی اگر اراده کردید که همسری را رها کنید و همسر دیگری را بگیرید و به یکی از آنها مبلغ زیادی بابت مهر دادید مبادا آن مبلغ را از آنها بگیرید. در این آیه (أَرَدْتُمْ) به معنای اراده ی طلاق نیست بلکه به معنای طلاق دادن که فعل است می باشد.

نکته ی سوم این است که خداوند در واقع باید حکم محدث را بیان کند یعنی اگر محدث هستید و می خواهید نماز بخوانید وضو بگیرید و الا در صورت عدم محدث بودن وضو برای نماز لازم نیست.

پاسخ این است که در آیه نیز فرض محدث بودن بیان شده است زیرا آیه می خواهد آموزش بدهد و این علامت آن است که مردم قبلا از این مسأله آگاه نبودند به این معنا که محدث بودند.

البته در روایات آمده است که «یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم من النوم الی الصلاه» البته اولاً باید سند این روایت را بررسی کرد و ثانیاً نیازی به این تقدیر نیست.

نکته ی چهارم این است که حقیقت وضو در این آیه در دو کلمه جمع شده است که عبارتند از: غسلتان و مسحتان: (یا أیُّهَا الذِّینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِیْكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) مرحوم بحر العلوم منظومه ای در فقه دارد و در آن می گوید:

ص: ۵۸۵

به هر حال، اولین کار در وضو غسل وجه است. «غسل» همان جاری شدن آب است. و معنای «وجه» در لغت مختلف است. اهل سنت غالباً غیر از مالک قائل هستند که وجه عبارت است از: من الاذن الى الاذن.

اما زراره می گوید که من از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که مراد از وجه چیست. این علامت آن است که «وجه» در لغت عرب معنای شفافی نداشته است و الا- زراره عرب فصیح بوده است. امام صادق در جواب فرمود: وجه طولاً- از موی پیشانی تا آخر چانه است و عرضاً ما بین انگشت ابهام و وسطی است. بنا بر این گوشها و اطراف گوش هم خارج هست:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع أَخْبَرَنِي عَنْ حَيْدِ الْوَجْهِ الَّذِي يَتَّبِعِي أَنْ يُوضَأَ
الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ الْوَجْهُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ وَ أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِغَسْلِهِ الَّذِي لَا يَتَّبِعِي لِأَحْيِدٍ أَنْ يَزِيدَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُصَ مِنْهُ إِنْ
زَادَ عَلَيْهِ لَمْ يُؤْجِزْ وَ إِنْ نَقَصَ مِنْهُ أَثِمَ مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْوُسْطَى وَ الْإِبْهَامُ مِنْ قُصَاصِ شَعْرِ الرَّأْسِ إِلَى الذَّقْنِ وَ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ الْإِضْبَعَانِ
مُسْتَدِيرًا فَهُوَ مِنَ الْوَجْهِ وَ مَا سِوَى ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ الْوَجْهِ... (۱)

مرحوم شیخ بهایی به این مسأله نگاه هندسی کرده می فرماید: امام علیه السلام می خواهد بینی را مرکز دایره قرار دهد به گونه ای که فرد، دست را دایره وار بگرداند.

ص: ۵۸۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۰۳، ابواب الوضوء، باب ۱۷، شماره ۱۰۴۸، ح ۱، ط آل البیت.

به نظر ما بعید است که امام علیه السلام در مقام بیان این مطلب بوده باشد.

در زمان امام صادق، در تعیین مصداق وجه اختلاف بود و حتی بعضی از فرق گوش را نیز می شستند.

نکته ی پنجم این است که «ید» در لغت عرب مصداق مختلف دارد و از چهار انگشت، تا میچ، تا آرنج و تا منکب اطلاق می شود. بنا بر این عبارت (فَاعْبِدُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ) آیا در مقام بیان مقدار «ید» است یا در مقام بیان کیفیت غسل می باشد. و به عبارت دیگر (إِلَى الْمَرَاقِقِ) قید «أیدی» است یا قید «غسل»

«مرفق» از ماده ی «رفق» است که به چیزی گفته می شود که دارای یسر و آسانی باشد. به رفیق نیز به همین جهت رفیق می گویند. اگر آرنج نبود، دست باز و بسته نمی شد از این رو «مرفق» موجب یسر می شود.

بعضی می گویند که انسان موقع خوابیدن گاه دست خود را می بندد و سرش را روی آن می گذارد از این رو به آن مرفق می گویند.

به هر حال، به نظر ما، (إِلَى الْمَرَاقِقِ) قید ید است. ولی بعضی می گویند که قید «غسل» است یعنی از سر انگشتان باید شروع کرد تا به مرفق رسید.

نقول: آنی که نیاز به بیان دارد آیا حد ید است یا کیفیت شستن. واضح است که کیفیت شستن را همه می دانند و احتیاج به بیان ندارد بنا بر این حد ید است که احتیاج به بیان دارد.

مثلا کسی فرد نقاشی را به خانه می آورد و بعد می گوید که دیوار را از بالا تا پائین سفید کند. او در مقام بیان حد دیوار است یعنی چه مقدار از دیوار باید سفید شود ولی در مقام این نیست که حتما باید از بالا شروع کرد تا به پائین برسد.

یا مثلاً فرزندی پایش گلی است و مادرش به او می گوید که پایت را تا زانو بشوی معنای آن این نیست که از انگشتان شروع کند تا به پا برسد بلکه بیان حد غسل است.

البته برخی از مفسرین تصمیم گرفتند که با دو آیه ی دیگر به کمک ما بیایند:

آیه ی اول عبارت است از: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ) (۱) که می گویند: «الی» به معنای «مع» است.

به نظر ما این آیه شاهد نیست زیرا مراد از «الی» در آیه ی فوق اشراب است یعنی به یک فعل معنای فعل دیگری را می خوراند.

آیه ی دوم: (قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ) (۲) که در این آیه «الی» را به معنای «مع» گرفته اند.

نقول: «الی» در این آیه به معنای خودش است یعنی «من انصاری متقربا الی الله» و این هم از باب اشراب است.

نکته ی ششم این است که چند بار باید شست: حق این است بر اساس اطلاق آیه یک بار شستن کفایت می کند هرچند در سنت آمده است که یک بار واجب و دو بار شستن سنت می باشد.

نکته ی هفتم این است مسح با غسل فرق دارد. «غسل» به معنای جریان آب است ولی «مسح» به معنای امرار ید است. به حضرت مسیح نیز از این جهت مسیح می گویند که دست خود را بر بیماران می کشید و خداوند آنها را شفا می داد.

البته دست خشک را اگر بر سر و پا بکشند بی فایده است و این به سبب قرینه ی مقالیه است که مسح خشک بی فایده است.

ص: ۵۸۸

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲.

۲- صف/سوره ۶۱، آیه ۱۴.

«باء» در (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ) به گفته ی بعضی از نحوی ها به معنای الصاق است مانند: «مررت بزید» یعنی از کنار زید رد شدم. در آیه نیز به این معنا است که دست به سر برسد.

نقول: در خود آیه الصاق خوابیده است زیرا مسح دو اطلاق دارد: گاه می گوئیم: «مسحت الشیء» یعنی همه اش را دست کشیدم و گاه می گوئیم: «مسحت بالشیء» در اینجا «مسح» به تنهایی الصاق را می رساند ولی امام علیه السلام می فرماید که مسح به معنای تبعیض است.

از این رو در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: بِرُؤُسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ (۱)

اگر باء برای الصاق بود باید تمام سر را مسح می کردیم. شافعی قائل است که یک بند انگشت برای مسح کافی است. البته در بعض هم باید عرفا مسح تحقق یابد و اگر کسی یک یا دو میلیمتر مسح کند چون مسح عرفی محقق نمی شود صحیح نیست.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ اجمال اصلی در آیه می رویم و آن اینکه اهل سنت به دلیل این عبارت از آیه که می فرماید: (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) پاها را نیز می شویند.

آیه های مجمل ۹۶/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه های مجمل

بحث در آیاتی است که ادعا شده است مجمل می باشند ولی ما در صدد آن هستیم که اجمال آن را برطرف نماییم. یکی از آنها آیه ی وضو است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (۲)

ص: ۵۸۹

۱- الاصول من الكافي، شيخ كليني، ج ۳، ص ۳۰، ط دار الكتب الاسلاميه.

۲- مائده /سوره ۵، آیه ۶.

بهترین مورد اجمال در این آیه در دو مورد است: یکی کیفیت غسل ید که از فوق است یا از تحت یعنی یا (إِلَى الْمَرَافِقِ) قید (فَاغْسِلُوا) است که ظاهر آن این است که از پائین به بالا باید شست یا اینکه قید «ید» می باشد. یعنی شستن باید تا مرفق باشد.

گفتیم که کیفیت غسل را همه می دانند و احتیاج به بیان ندارد بنا بر این مقدار شستن است که احتیاج به بیان دارد.

اهل سنت جمود کرده اند به ظاهر کلمه ی «إِلَى» و گفته اند که مراد چگونگی غسل است و باید از پائین به بالا باشد.

مورد دومی که در آن ادعای اجمال شده است عبارت (وَ اَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ) که بحث در این است که «ارجل» را باید مسح کرد یا غسل.

در اینجا دو فعل داریم یکی (فَاغْسِلُوا) است یعنی «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم و ارجلکم» و دیگری (اَمْسَحُوا). اگر این آیه را به دست یک فرد عرب زبان باشد که مبنای فقهی نداشته باشد می گوید آن فعلی که نزدیک تر است در «ارجل» مؤثر واقع می شود که همان (اَمْسَحُوا) می باشد.

مثلا می گوییم: «قَبِلْتُ وَجْهَ زَيْدٍ وَ رَأْسَهُ وَ مَسَحْتُ بَكْتَفِهِ وَ يَدَهُ» همه در این مثال می گویند که «یده» مربوط به «مسحت» می باشد.

یا مثلا می گوییم: «أَحَبُّ زَيْدًا وَ عَمْرًا وَ مَرْرًا بِخَالِدٍ وَ بَكْرًا» در اینجا عامل در «بکر» همان «مررت» است و کسی در آن شک نمی کند. هر چند «احب» می تواند عامل باشد ولی چون بعید است کسی ذهنش به سراغ آن نمی رود.

ان قلت: این فرمایش صحیح است ولی در قرآن (أَرْجُلَكُمْ) با فتحه آمده است. بلکه اگر با کسره بود می شد آن را عطف به (بِرؤسِكُمْ) گرفت. این نشان می دهد که (أَرْجُلَكُمْ) عطف بر (وُجُوهُكُمْ) می باشد. یعنی «فاغسلوا وجوهكم و ایدیکم و ارجلهم»

قلت: اولاً این آیه دو قرائت دارد. چهار قاری از قراء سبعة (أَرْجُلَكُمْ) را مجرور خوانده اند و سه نفر آن را منصوب. عاصم هم گاه آن را مجرور خوانده است و گاه منصوب.

ما به راحتی می گوئیم: اگر مجرور باشد همان گونه که صاحب مجمع البیان و فخر رازی این قرائت را ذکر کرده اند، جای بحث نیست و به نفع ما می باشد. اما اگر منصوب باشد (أَرْجُلَكُمْ) عطف بر محل (بِرؤسِكُمْ) است که در قرآن و شعر عرب فراوان است. مثلاً- در قرآن می خوانیم: (أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ) (۱) که (رَسُولُهُ) عطف به محل الله می باشد. «الله» ظاهراً منصوب و اسم «ان» است ولی محل آن مرفوع است چون مبتدا می باشد.

در اشعار عرب این مورد فراوان است و در باب رابع مغنی اشعار و آیات مختلفی از باب عطف بر محل ذکر شده است.

اهل سنت در مقابل می گویند که اگر (أَرْجُلَكُمْ) منصوب باشد عطف بر (وُجُوهُكُمْ) است و عامل در آن (فاغسلوا) است.

اشکال این تفسیر این است که بین معطوف و معطوف علیه یک فعل مغایر وجود دارد. بلکه بین معطوف و معطوف علیه می تواند یک جمله فاصله شود ولی فعل مغایر نمی تواند فاصله شود زیرا دور از فصاحت است. قرآن می خواهد با این آیه وضو را آموزش دهد و لذا نباید چنین صحبت کند و بین معطوف و معطوف علیه از فعل مغایر که (امسحوا) استفاده کند.

ص: ۵۹۱

اهل سنت در پاسخ می گویند که علت اینکه (أَرْجُلُكُمْ) را در آخر ذکر کرده است به خاطر رعایت ترتیب است زیرا اول صورت بعد دست و بعد سر و سپس پا.

پاسخ این است که هرچند ترتیب را قبول داریم ولی اگر عطف بر (فَاعْتَبِرُوا) بود خداوند می توانست این فعل را قبل از (أَرْجُلُكُمْ) تکرار کند.

اما اگر (أَرْجُلُكُمْ) مجرور باشد می گویند که لئیا عطف بر «وجوه» است ولی ظاهراً عطف بر «رؤوس» است و به آن عطف جوار می گویند یعنی حکم همسایه را بر آن وارد می کنند و چون (بِرؤوسِكُمْ) است (أَرْجُلُكُمْ) هم مجرور شده است.

مثلاً می گویند: «جُحِرَ ذَبُّ خَرِبٍ» و حال آنکه باید «خَرِبٌ» می شد.

نقول: اولاً: این توجیه بسیار سخیف است زیرا جر، به جوار بسیار شاذ است و در عرب یکی دو مثال بیشتر ندارد و قرآن بر لغت شاذ نازل نشده است بلکه بر لغت فصیح که لغت قریش است نازل شده است.

ثانیا جر به جوار در جایی است که واو عاطفه در کار نباشد بلکه صفت باشد و حال آنکه در قرآن، واو عاطفه وجود دارد: (وَأَرْجُلُكُمْ)

ثالثاً: عطف به جوار در جایی است که مورد اشتباه نباشد مثلاً در آن مثال عرب همه می دانند که سوسمار نمی تواند خراب باشد بلکه خانه اش است که خراب می باشد. نه در مانند آیه که مجرور شدن منشأ اشتباه می شود.

یک مسأله ی دیگر در آیه باقی می ماند و آن اینکه مراد از «کعب» چیست.

در آن دو قول است یکی همان بلندی پا است که محل بند کفش است و دیگری اینکه مفصل می باشد. کعب از کعب است که به جای بلندی می گویند. در قرآن کعب را که به پستان زن می گویند به سبب این است که یک نوع برآمدگی دارد. کعب هم همان بلندی است. البته احتیاط در این است که تا مفصل بکشند.

محل بحث سوم: ما در این مورد با اهل سنت بحث نداریم بلکه با صاحب المنار بحث داریم. خداوند در ادامه ی آیه ی فوق می فرماید: (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)

غائط به معنای گودال است و بعدها معنای امروزه را پیدا کرد. در سابق دستشویی به شکل گودال هایی بوده که به آنجا می رفتند و قضای حاجت می کردند. بنا بر این عبارت (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ) کنایه از قضای حاجت است.

به هر حال خداوند در این آیه از چهار فرقه نام می برد: مریضان، کسانی که در سفر اند، کسانی که قضای حاجت می کنند و مجامعت با زنان. اینها اگر آب پیدا نکردند باید تیمم کنند.

همه قائل هستند که عبارت (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) قید هر چهار تا می باشد یعنی «ان کنتم مرضی فلم تجدوا ماء» و هكذا. بنا بر این اگر کسی مریض است ولی آب برایش ضرر ندارد او باید وضو بگیرد. هكذا اگر در سفر است و به آب دسترسی دارد. عدم وجدان در مورد مریض یعنی آب برایش ضرر دارد ولی در مورد مسافر یعنی آب وجود ندارد و این به سبب مناسبت حکم و موضوع است.

در عین حال، صاحب المنار می گوید که (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) قید دو مورد اخیر است که قضای حاجت و مجامعت با زنان است. اما اولی و دومی قید ندارد از این رو مریض و مسافر حتی اگر (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) نباشند می توانند تیمم کنند. بعد می گوید: که مشایخ دیگر این گونه فتوا نمی دهند ولی ظاهر آیه چنین است. بنا بر این خداوند برای مریض و مسافر نوعی رخصت ایجاد کرده است که حتی اگر دسترسی به آب داشته باشند همچنان می توانند تیمم کنند.

بعد برای ادعای خود دلیل می آورد که اگر واقعا مرض و سفر موضوعیت نداشته باشد، مرض چه خصوصیتی دارد زیرا انسان سالم هم اگر آب برایش ضرر دارد باید تیمم کند و همچنین اگر انسان در حضر باشد و آب گیرش نیاید او هم باید تیمم کند. بنا بر این مقید کردن به مریض و مسافر لغو می باشد.

بعد عبده می گوید که من بیست و پنج تفسیر را مطالعه کردم و مشکل من برطرف نشد از این رو سر آخر به آنچه گفتم معتقد شده ام.

نقول: اگر عبده کمی بیشتر دقت می کرد متوجه می شد که چرا خداوند مریض و مسافر را نام برده است و حال آنکه صحیح و حاضر هم مانند آنها هستند و آن اینکه غالب بر مریض این است که آب برایش ضرر دارد و غالب مسافرها مخصوصا در زمان قدیم آب نمی یافتند. اما در دو مورد اخیر فقدان ماء کمتر رخ می دهد.

مضافا بر اینکه اگر قید به دو مورد اخیر بر گردد مصداق آیه بسیار نادر می شود زیرا انسان غالبا در خانه دسترسی به آب دارد و کم پیش می آید که قضای حاجت کند و با نساء مجامعت کند و در خانه آب نداشته باشد. اما اگر قید، به هر چهار مورد بر گردد لازم نمی آید که ما آن را حمل بر صورت نادره کنیم.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ آیه ی صوم در سفر می رویم.

آیه ی وضو و آیه ی صوم ۹۶/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی وضو و آیه ی صوم

بحث در اطراف آیات الاحکام است. در آیه ی وضو چند مطلب را بحث کردیم:

ص: ۵۹۴

اولا لازم نیست دست را از پائین به بالا بشوییم زیرا (إِلَى الْمَرَافِقِ) قید برای (أَيِّدِيكُمْ) است و قید برای شستن نیست.

دوم اینکه رجلین را باید مسح کرد و بر طبق هر دو قرائت سخن از مسح می باشد نه شستن و اگر (أَرْجُلَكُمْ) عطف به (وُجُوهُكُمْ) باشد لازمه اش این است که در وسط جمله ی معترضه ای فاصله شده باشد که با حکم قبل مخالف است. عطف بر جوار هم صحیح نیست زیرا این عطف بسیار شاذ است.

مطلب سوم کلام المنار بود که آن را بحث و نقد کردیم.

بقیت هنا کلیمه: سؤال می شود که رسول خدا (ص) بیست و سه سال در میان مسلمانان زندگی کرده و ده سال در مدینه بوده است. یقینا مسلمانان دیده اند که رسول خدا (ص) چگونه وضو گرفته و بالاخره پا را مسح کرده است یا غسل. از این رو این

اختلاف بین شیعه و سنی برای چه به وجود آمده است؟

برای پاسخ سه توجیه وجود دارد:

توجیه اول: مسلمانان در همان اول، وحدت نظر داشتند اما قرآن وقتی به شهرستان‌ها رفت و اختلاف قرائت پیش آمد و قراء (أَرْجُلُكُمْ) را گاه به فتح و گاه با کسره خواندند این سبب اختلاف شد. زیرا قرآن در ابتدا اعراب نداشت و به قرائت قراء اعتماد می‌کردند و قرآء نیز به اختلاف خوانده‌اند.

توجیه دوم: طبری این روایت را دارد که «نزل القرآن بالمسحِ وَجرت السنه بالغسِیلِ» (۱) یعنی قرآن دستور به مسح می‌دهد ولی مردم زیربار نرفتند و به سراغ غسل رفتند. شاید رسول خدا (ص) قبل از نزول آیه ی فوق پاها را می‌شست و بعد که آیه ی فوق نازل شد رسول خدا (ص) مسح کرد ولی مردم همان سنت سابق رسول خدا (ص) را دنبال کردند. این در حالی بود که سنت رسول خدا (ص) توسط قرآن نسخ شده است.

ص: ۵۹۵

نظیر این مورد که سنت توسط قرآن نسخ می شود در مورد قبله نیز وجود دارد و آن اینکه مسلمانان مدت‌ها به بیت المقدس نماز می خوانند و رسول خدا (ص) هفده ماه در مدینه و چند سال در مکه رو به بیت المقدس نماز می خواند ولی قرآن این را نسخ کرد و فرمود: (قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) (۱)

از آنجا سوره ی مائده آخرین سوره ای است که بر رسول خدا (ص) نازل شده است هیچ آیه ای از این سوره نسخ نشده است.

توجیه سوم: این اختلاف توسط امویان مطرح شده است و بر اثر سیاست گذاری های آنها، بعد از مدتی بدعت، جای سنت را گرفت.

به عنوان نمونه انس که از صحابه ی رسول خدا (ص) است و صد سال عمر کرد و دوران حجاج را نیز درک کرده می گوید: حجاج بالای منبر است و آیه ی سوره ی مائده را می خواند و بعد می گوید که چون پاها ی شما آلوده است آن را بشوید و به مسجد بیایید. البته در آن زمان، بسیاری از مردم پابرهنه بودند و با همان پای کثیف وارد مسجد می شدند:

حدثنا حُمَيْدٌ قَالَ: قَالَ مُوسَى بْنُ أَنَسٍ لِأَنَسٍ وَنَحْنُ عِنْدَهُ: يَا أَبَا حَمْرَةَ , إِنَّ الْحَجَّاجَ خَطَبَنَا بِالْأَهْوَاذِ وَنَحْنُ مَعَهُ , فَذَكَرَ الطُّهُورَ , فَقَالَ: «اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» وَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ابْنِ آدَمَ أَقْرَبَ إِلَى خَبِيثَةٍ مِنْ قَدَمَيْهِ (هیچ جا کثیف تر از پا نیست), فَأَغْسَلُوا بَطُونَهُمَا وَطُحُورَهُمَا وَعَرَأَقِيَهُمَا (استخوان های اطراف را) ". فَقَالَ أَنَسٌ: صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ الْحَجَّاجُ , قَالَ اللَّهُ: {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ} قَالَ: «وَكَانَ أَنَسٌ إِذَا مَسَحَ قَدَمَيْهِ بِلَهُمَا. (۲)

ص: ۵۹۶

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۴۴.

۲- جامع البیان، طبری، ج ۸، ص ۱۹۵.

دیگر اینکه ابی مالک اشعری که از اصحاب رسول خدا (ص) می گوید که در یک اجتماع خانوادگی جمع شدند و گفت که غیر ما کسی نیست گفتند نه و فقط یک خواهر زاده است. ابی مالک گفت که او از ماست. بعد ادامه داد که بیاید وضوی رسول خدا (ص) را برای شما حکایت کنم. از این مشخص می شود که از مسح کردن ترس داشتند و حکومت می گفت که باید پاها را بشویند:

عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لِقَوْمِهِ اجْتَمَعُوا أُصَلِّي بِكُمْ صِلَاءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا قَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟ قَالُوا: لَا. إِلَّا ابْنُ أُخْتٍ لَنَا. قَالَ: ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ. فَدَعَا بِجَفْنِهِ فِيهَا مَاءً فَتَوَضَّأَ وَمَضَّ مَضًّا وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَظَهَرَ قَدَمَيْهِ، ثُمَّ صَلَّى بِهِمْ. (۱)

اخیرا در تفسیر اهل سنت مانند آلوسی دیدیم که می گویند: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد و اگر ما پا را بشویم در آن مسح هم هست ولی اگر مسح کنیم یقین به برائت حاصل نمی شود. بنا بر این اگر بشویم برائت یقینی حاصل می شود زیرا در شستن مسح هم هست.

نقول: غسل و مسح با هم از قبیل متباینین هستند. غسل یعنی شستن و مسح یعنی با رطوبت چیزی را مسح کردن. اگر آلوسی و امثال او به دنبال برائت یقینیه هستند باید دو بار وضو بگیرند یکی با غسل پا و دیگری با مسح آن.

بله اگر غسل و مسح از باب اقل و اکثر بودند کلام او صحیح بود ولی ما نحن فیه از قبیل متباینین هستند مانند نماز ظهر و جمعه که اگر ندانیم کدام واجب است باید هر دو را خواند.

ص: ۵۹۷

قرار است که آیات مجمل را معنا کنیم و ببینیم آیا مجمل هستند یا نه. بحث در آیه ی صوم در این فرع است که افطار برای مریض یا مسافر، رخصت است یا عزیمت.

امامیه قائل است که عزیمت است (یعنی واجب است و اگر افطار نکنند عمل حرامی را مرتکب شده است) و آنها حتما باید روزه را افطار کنند. هم مسافر و هم مریضی که روزه برایش ضرر دارد.

ولی تمامی علماء اهل سنت بجز ظاهریه قائل هستند که رخصت است و اگر خواست می تواند روزه بگیرد. بعد اختلاف دارند که افطار کردن ارجح است یا صوم گرفتن، گروهی گفته اند که افطار ارجح است و گروهی صوم را بهتر می دانند.

حال می خواهیم ببینیم که از آیه ی مبارکه رخصت استفاده می شود یا عزیمت.

خداوند در آیات صوم می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (۱)

«كُتِبَ» در لغت عرب به معنای نقاشی در سنگ است یعنی چیزی که دیگر پاک نشود. بعد به تدریج این عبارت در معنای «فَرَضَ» استعمال شده یعنی این حکم، پاک شدنی نیست.

(أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (۲)

از چهار دلیل استفاده می شود که افطار عزیمت است:

الدلیل الاول: ترتب وجوب صیام عده من ایام آخر علی العنوانین (المریض و المسافر)

توضیح اینکه آیه می گوید که کسی که مریض است و سفر، واجب است که در عده ای از ایام آخر روزه بگیرد. جزاء باید فعل باشد و جمله ی اسمیه ی (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) نمی تواند به تنهایی جزاء باشد مگر اینکه فعل «يجب» را در تقدیر بگیریم. بنا بر این اگر صیام روزهای دیگر بر من واجب است دیگر نباید روزه ی ماه رمضان بر من واجب باشد. اگر هر دو واجب بود معنای آن تخییر بود بین اینکه روزه بگیریم و یا روزهای دیگر قضای آن را به جا آوریم و این در حالی است که وجوب در جمله ی جزاء تعیینی است نه تخییری.

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۳.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۳.

خداوند در آیه ی بعدی می فرماید: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (۱)

گفته شده است که مراد از (فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) دیدن هلال باشد یا اینکه فرد مسافر نباشد. این با (فَمَن كَانَ مِنْكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) تقابل دارد و معنای آن این است که کسی که شهر رمضان را درک کند باید روزه بگیرد ولی اگر مریض و در سفر باشد نباید روزه بگیرد.

الدلیل الثالث: وحده السياق

خداوند مریض و مسافر را در کنار هم ذکر کرده است. سیاق اقتضاء می کند که حکم هر دو یکسان باشد. اگر برای مسافر روزه گرفتن جایز باشد، باید برای مریض هم جایز باشد و حال آنکه شرع به مریض اجازه نمی دهد. زیرا روزه برای مریض یا مضر است و یا حرجی و وحدت سیاق اقتضاء می کند که حکم مسافر هم همین باشد. بنا بر این نمی توان گفت که مریض نباید روزه بگیرد ولی مسافر می تواند در سفر روزه بگیرد. این با وحدت سیاق منافات دارد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ دلیل چهارم می رویم. همچنین به این سؤال باید پاسخ دهیم که اگر روزه در سفر حرام است چرا خداوند می فرماید: (أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ) (۲)

بررسی آیه ی صوم ۹۶/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی آیه ی صوم

بحث ما در آیه ی مبارکه ی روزه است و آن اینکه آیا افطار مسافر و مریض رخصت است یعنی آیا آنها می توانند روزه بگیرند و یا اینکه عزیمت است یعنی حتما باید افطار کنند. امامیه معتقد است که عزیمت است ولی مذاهب چهارگانه آن را رخصت می دانند حتی برخی از آنها می گویند که روزه گرفتن افضل از نگرفتن است.

ص: ۵۹۹

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۴.

ما می خواهیم این مسأله را ابتدا از خود قرآن استنباط کنیم.

ما معتقدیم که آیه از چهار جهت دلالت دارد که افطار عزیمت است. در جلسه ی گذشته سه جهت را بررسی کردیم.

اول اینکه ظاهر این است که وجوب صیام (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (۱) تعیینی است و مترتب بر مسافر و مریض است. یعنی واجب است که انسان مریض و مسافر به شکل وجوب تعیینی ایام دیگری را روزه بگیرند. وقتی این وجوب تعیینی شد قهراً در ماه رمضان نباید روزه بگیرند و الا وجوب آنها تخییری می شود.

دوم تقابل بین دو جمله است. جمله ی اول عبارت است از (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (۲) یعنی کسی که ماه رمضان را درک کرده باشد اعم از اینکه عاقل باشد، بالغ باشد، مسافر نباشد و مریض هم نباشد. چنین کسی باید روزه بگیرد. معنای آن این است که کسی که به این نحو و با این قیود ماه رمضان را درک کرده باشد باید (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) را روزه بگیرد.

سوم عبارت است از وحدت سیاق در مریض و مسافر. یعنی اگر مسافر و مریض می توانند روزه بگیرند، سؤال می کنیم که آیا مریض هم می تواند روزه بگیرد در حالی که مرض موجب می شود که روزه برای او ضرر داشته باشد و یا حرجی باشد بنا بر این باید مرض را استثناء کنیم یعنی فقط باید بگوییم که مسافر فقط می تواند روزه بگیرد و این با وحدت سیاق مسافر و مریض که هر دو یک حکم دارند منافات دارد.

چهارم دلیلی است که حتی صاحب المنار هم به آن توجه کرده است و آن اینکه ظاهر آیه این است که گویا از ابتدا، طائفه ی اول وجوبشان گرفتن روزه در رمضان است و دو طائفه ی دیگر وجوبشان از ابتدا (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) یعنی خداوند مردم را به دو گروه تقسیم کرده گروه اول اینکه غیر مریض و غیر مسافر باید در رمضان روزه بگیرد و مریض و مسافر باید در غیر رمضان وجوب بگیرند و از ابتدا تشریح روزه برای آنها در خارج از رمضان بوده است: (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (۳) نه اینکه اینها هم باید در ماه رمضان روزه بگیرند ولی برای آنها بدلی هم در خارج از ماه رمضان وجود داشته باشد.

ص: ۶۰۰

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۴.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

عجیب این است که صاحب المنار که انسان باهوشی است به این نکته توجه داشته است و قائل است که ظاهر آیه این است که مریض و مسافر باید خارج از رمضان روزه بگیرند ولی با این وجود ائمه ی اربعه به گونه ی دیگر گفته اند.

می گوئیم: وقتی قرآن چیزی می گوید، ائمه ی اربعه که بالاتر از آن نیستند و در این وسط باید به قرآن عمل کرد. صاحب المنار در بسیاری از جاها فقهاء خود را مذمت می کند که تابع ائمه ی اربعه هستند نه تابع قرآن و وقتی قرآن چیز دیگری می گوید آنها قول ائمه ی اربعه را اخذ می کنند ولی در عین حال، در اینجا خلاف آن عمل می کند.

در سال ۱۳۶۲ قمری ما مشغول خواندن سیوطی بودیم که به مناسبتی به آیه ی صوم رسیدیم و او آیه را چنین خواند: (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَاذْكُرُوا الصَّلَاةَ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) الآن مشخص شد که سیوطی طبق مبنای اهل سنت کلمه ی «فافر» را اضافه کرده است یعنی افطار، اختیاری است پس قهرا صوم هم اختیاری می شود.

ما به سیوطی و دیگران می گوئیم که این کلمه در قرآن نیست آن قید را از کجا وارد آیه کرده اید؟

غالباً مفسرین اهل سنت وقتی به این آیه می رسند کلمه ی مزبور را اضافه می کنند تا فتاوی اهل سنت درست شود. این در حالی است که فتوا را باید به قرآن برگرداند نه اینکه قرآن را مطابق فتاوا تغییر داد.

دلیل خصم: آنچه شما گفتید صحیح است ولی خداوند در آخر آیه می فرماید: (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (۱) این بخش از آیه به مسافر بر می گردد بنا بر این اگر مسافر افطار کند بهتر است.

ص: ۶۰۱

پاسخ این است که باید دید این بخش از آیه به کجا بر می‌گردد. اولاً اینکه چرا به مسافر بر می‌گردد، باید به مریض هم بر گردد زیرا مریض و مسافر در آیه در کنار هم ذکر شده‌اند. این در حالی است که نمی‌تواند به مریض بر گردد زیرا روزه یا برای او حرجی است و یا مضر می‌باشد. کمتر مرضی وجود دارد که روزه به حال آن مفید باشد زیرا مریض یا باید قرص و دارو مصرف کند و یا نمی‌تواند گرسنگی را تحمل کند.

بنا بر این اشکال اول این است که این قید، علی‌الظاهر باید علاوه بر مسافر به مریض هم بخورد و حال آنکه نمی‌تواند به مریض بخورد.

ثانیاً: اگر در آیه دقت کنیم می‌بینیم که لحن آیه عوض شده است. لحن آیه در ابتدا حالت غیاب است ولی به اینجا که می‌رسد به شکل خطاب در می‌آید:

(فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (۱)

(عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) حالت غیبت است همچنین است (فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ) ولی لحن آخر آیه خطاب می‌باشد. این تغییر در لحن علامت آن است که آخر آیه بر می‌گردد به آیه ی (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (۲) بنا بر این معنای (وَأَنْ تَصُومُوا) این است که اگر روزه بگیرید به این نحو که تا به حال بیان کردیم که همه باید در ماه رمضان روزه بگیرند و مسافر و مریض باید در روزهای دیگر روزه بگیرند و کسانی که نمی‌توانند روزه بگیرند فدیة بدهند، (خَيْرٌ لَكُمْ).

ص: ۶۰۲

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۴.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۳.

جالب اینکه روایات اهل سنت هم با ما موافق است: در روایت است که رسول خدا (ص) در هشتم ماه رمضان برای فتح مکه حرکت کرد و با ده هزار سرباز مسلح حرکت کرد و آنچنان عملیات استتار را انجام دادند که مردم مکه اصلاً متوجه نشدند و نوزدهم رمضان ناگهان باخبر شدند که مکه محاصره شده است. حتی زنی که جاسوس بود و مردم مکه را می خواست با خبر کند را دستگیر کردند.

وقتی رسول خدا (ص) به کُراء الغمیم رسید بالای شتر کاسه ی آبی طلبید و فرمود که همان خدایی که به من امر کرد که در ماه رمضان روزه بگیرم همان خدا به من فرمان داده که در سفر روزه را بشکنم. کاسه ی آب را نوشید و به دیگران نیز دستور دارد که روزه ی خود را بخورند. جمع کثیری از رسول خدا (ص) اطاعت کردند ولی عده ای نیز از روی خشک مقدسی روزه را نگه داشتند و به دلیل «افضل الاعمال احمزها» گفتند که با زبان روزه به جهاد رویم بهتر است. خبر به گوش رسول خدا (ص) رسید و حضرت ناراحت شد و این گروه را دو بار «عصاه» نامید. این حدیث را هم شیعه نقل کرده است و هم اهل سنت.

بسیار بعید است که این کلام رسول خدا (ص) را حمل بر کراهت شدید کنیم.

خداوند در سوره ی حجرات می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (۱) مراد این نیست که در راه رفتن جلوتر نروید بلکه مراد این است که در دین از پیامبر جلوتر نروید.

ص: ۶۰۳

صحیح مسلم و بخاری در نزد اهل سنت به گونه ای است که نمی توان در آن خدشه کرد بر خلاف سنن اربعه. مسلم در کتاب خود روایت فوق را بیان کرده است که رسول خدا (ص) دوبار آن گروه که روزه را خوردند را عصاه نامید.

در روایت دیگر در سنن ابن ماجه آمده است (ابن ماجه قزوینی می باشد) که از رسول خدا (ص) نقل می کند که فرمود: **صَائِمٌ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ كَالْمُفْطِرِ فِي الْحَضَرِ (۱)**

در خاتمه اضافه می کنیم که علاوه بر بحث تفسیر، بحثی هم تحت عنوان فقه القرآن باید مطرح شود و در آن آیات الاحکام بحث شود.

نکته ی دیگر در آیه ی (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (۲) این است که (مِنْ قَبْلِكُمْ) چه کسانی هستند و روزه ی در یهود و نصاری چگونه بوده است؟

روزه ی یهود در ایام عاشورا است که ده یا پانزده روز روزه می گیرند. اما روزه ی نصاری فعلا ساعتی است یعنی روی ساعت روزه می گیرند و روز مشخصی ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شبه ۱۶ اردیبهشت ماه ۹۶/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع:

سه مسأله است که شیعه با دیگر فرق اختلاف دارد.

اولین مسأله این است که آیا در دادن طلاق، حضور عدلین شرط هست یا نه. فقهاء امامیه معتقد هستند که در صحت طلاق شرط است که عدلین حضور داشته باشند و الا- طلاق باطل است. این در حالی است که اهل سنت (هر چهار مذهب) قائل هستند که حضور عدلین شرط نمی باشد.

ص: ۶۰۴

۱- سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۵۷۴.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۳.

دومین مسأله این است که ما معتقدیم طلاق حائض باطل است و زن باید طاهر باشد تا بتوان او را طلاق داد ولی اهل سنت می گویند که طلاق حائض صحیح است ولی آن حیض حساب نمی شود.

سومین مسأله این است که فقهاء امامیه معتقد هستند که طلاق در طهر موقوفه باطل است. یعنی اگر زنی پاک باشد و همسر با او ملاقات کرده باشد و او را طلاق دهد، باطل است ولی اهل سنت می گویند که طلاق در طهر موقوفه صحیح است ولی آن

طهر به حساب نمی آید.

باید دید که آیه ای که در سوره ی مبارکه ی طلاق است می تواند فتاوی ما را ثابت کند یا نه. ما مدعی هستیم که آیه ی مزبور می تواند هر سه مسأله را ثابت کند.

(یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) (۱)

در اینجا این سؤال مطرح می شود که رسول خدا (ص) در طول عمرش زنی را طلاق نداده است پس چرا آیه ی مزبور به او خطاب می کند؟

پاسخ آن واضح است و آن اینکه هر چند خداوند در ابتدا می فرماید: (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ) ولی در ادامه به صیغه ی جمع می فرماید (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ) و نمی گوید: «اذا طَلَّقْتَ النِّسَاءَ» این علامت آن است که خطاب به پیامبر از باب تکریم است تا امت حکم خود را دریافت کنند.

ادامه ی آیه نکته ای ندارد که مربوط به بحث ما باشد. سپس خداوند در آیه ی بعد می فرماید: (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) (۲)

ص: ۶۰۵

۱- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

۲- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۲.

یعنی اگر عده ی زن تمام شود شوهر مخیر است که یا رجوع کند و یا از او به خوبی جدا شود و او را رها کند.

اما در اینکه (وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) به کدام بخش می خورد سه احتمال وجود دارد.

احتمال اول: به اول آیه می خورد یعنی به (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) (۱) بر می گردد.

احتمال دوم اینکه به (أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) می خورد.

احتمال سوم اینکه به (فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) که همان رجوع است بر می گردد.

احتمال دومی را احدی مطرح نکرده است یعنی کسی نگفته است که موقعی که عده ی زن تمام شده است و می خواهید از او جدا شوید دو نفر را شاهد بگیرید.

اما علماء اهل سنت احتمال سوم را تقویت می کنند و اینکه دو شاهد عادل برای رجوع لازم است. یعنی برای رجوع کردن به شهادت دو نفر عادل احتیاج است. این در واقع مانند نکاح است و اهل سنت در نکاح هم قائل هستند که شهود دو عادل لازم است.

به هر حال، محل بحث یکی در (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) است و یکی در (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) (۲) و دیگری در (وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) که به کدام بخش از آیات راجع است.

بحث اول: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)

لام به معنای فی و یا به معنای غایت است. یعنی طلاق بدهید تا عده نگه دارند. این علامت آن است که عده بلافاصله بعد از طلاق شروع می شود. این نکته در طلاق در حیض و در طلاق در طهر مواقع مورد استفاده قرار می گیرد.

ص: ۶۰۶

۱- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

۲- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

نکته: انسان در جایی که نکاح است کار را آسان می‌گیرد تا هر چه زودتر نکاح انجام گیرد ولی در جایی که طلاق مطرح است چون ابغض الاشیاء است سخت‌گیری می‌کند تا به راحتی انجام نگیرد. (برای طلاق دو شاهد عادل لازم است، زن در حال حیض نباشد و همچنین در طهر مواجهه نباشد) در عین حال، اهل سنت این مسأله را عکس کرده‌اند و در نکاح سخت‌گیری می‌کنند و قائل هستند که دو شاهد لازم است و اگر نباشد باطل است (ما می‌گوییم دو شاهد عادل مستحب است) اما در طلاق که ابغض الاشیاء است آسان گرفته‌اند و گفته‌اند که اگر کسی در خانه اش بنشیند و بگوید: انتِ طالق، طلاق واقع می‌شود.

بنا بر نظر امامیه در رجوع که مانند نکاح است باید آسان گرفت نه سخت.

به هر حال مخفی نماند که بحث در اجمال و تفصیل است. محقق خراسانی این بحث را مطرح کرده ولی مثال برای آن نیاورده است ما برای اینکه اصول ما دارای مثال باشد آیاتی را که ادعا شده مجمل هستند را انتخاب کرده ایم و درصدد هستیم که بگوییم این آیات مجمل نیست و ثانیاً این آیات مطابق مذهب اهل بیت می‌باشد.

به هر حال خداوند در مورد طلاق سخت‌گیری کرده است از این رو می‌فرماید: (لَا تَذْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) یعنی شاید کار به طلاق منجر نشود و نکاح که کانون خانواده را تشکیل می‌دهد به راحتی محقق شود و به راحتی از هم گسسته نشود.

اما در مورد (وَ أَشْهَدُوا ذَوَى عَيْدِلٍ مِّنْكُمْ) باید دید که به کدام بخش از آیه راجع است و از سه احتمال مزبور احتمال اول صحیح است یا سوم (دومی را کسی احتمال نداده است).

به نظر امامیه به اول آیه بر می گردد زیرا سوره ی طلاق درصدد بیان احکام طلاق است و فقط در وسط به (فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) که رجوع است اشاره می کند.

در این سوره این احکام از طلاق آمده است:

۱. (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)

۲. (وَ أَحْضُوا الْعِدَّةَ)

۳. (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ)

۴. (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)

۵. (أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ)

۶. (وَ اللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) (۱)

این بخش از آیه در مورد زنی است که حیض نمی بیند و نمی دانیم یائسه شده یا در دستگاه حیض او مشکلی پیش آمده است که به او مضطرابه می گویند که عده ی او سه ماه است. همچنین زنی که در سن حیض است ولی حیض نمی بیند مثلاً بیست سال دارد ولی حیض نمی بیند او هم باید سه ماه عده نگه دارد.

۷. (وَ أَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (۲)

این هفت مورد نشان می دهد که آنچه در این سوره مورد عنایت است احکام طلاق است و فقط در این اثناء به رجوع نیز اشاره ای شده است. به همین دلیل تمامی مسلمانان نام این سوره را سوره ی طلاق نامیده اند.

اینها قرینه می شود که (أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) به اول آیه که در مورد طلاق است بخورد نه به مسأله ی رجوع. البته مسأله ی رجوع نزدیک تر به (أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) است تا اول آیه ی یکم از سوره ی طلاق ولی وقتی قرینه داریم مانعی ندارد که آیه ی (أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) به جای اقرب به ابعده راجع باشد.

ص: ۶۰۸

۱- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۴.

۲- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۴.

ابو زهره از علماء مصر است و انسان آگاهی هست و کتاب های خوبی نگاشته است. البته او در مورد ابو حنیفه و سایر فرق اهل سنت کتاب هایی نوشته و در مورد امام صادق علیه السلام نیز کتابی دارد. او در کتاب خود می گوید: بین الله (أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) به (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ) بر می گردد و آن اینکه برای طلاق دو شاهد عادل لازم است.

سپس او به نکته ی خوبی اشاره می کند که در کتب امامیه ذکر نشده است و آن اینکه عبارت (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا) برای این است که حضور عدلین برای طلاق شرط است تا قید و بند طلاق دادن زیاد شود (زیرا گاه یک عادل بیشتر وجود ندارد و گاه دو عادل هستند ولی یک عادل غائب است و امثال آن) اگر دو شاهد عادل به رجوع بخورد این بخش از آیه بی معنا می شود. زیرا این بخش از آیه به این معنا است که امر بدی در حال رخ دادن است که خداوند می فرماید: شاید خداوند راه حلی نشان دهد. اگر فرد در حال رجوع باشد چون امر خوبی در حال انجام شدن است معنا ندارد که خداوند آن را بفرماید.

بعد اضافه می کند که عبارت (ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (۱) قرینه ی دیگری است که (أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) به (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ) بر می گردد زیرا موعظه هنگامی لازم است که مرد بخواهد زنی را طلاق دهد نه در جایی که بخواهد به زن خود با مهر و محبت رجوع کند. موعظه هنگام طلاق است که خداوند موعظه کرده می فرماید: با عفو و گذشت و کوتاه آمدن و رجوع کردن کاری کنید که کار به طلاق کشیده نشود.

ص: ۶۰۹

نص عبارت ابو زهره چنین است: وقال أبو زهره: قال فقهاء الشيعة الإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية: إنَّ الطلاق لا يقع من غير إسهاد عدلين، لقوله تعالى في أحكام الطلاق وإنشائه في سورة الطلاق: (وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) فهذا الأمر بالشهادة جاء بعد ذكر إنشاء الطلاق وجواز الرجعه، فكان المناسب أن يكون راجعاً إليه، وإنَّ تعليل الإسهاد بأنه يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر يرشح ذلك ويقويه، لأنَّ حضور الشهود العدول لا يخلو من موعظه حسنه يزجونها إلى الزوجين، فيكون لهما مخرج من الطلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله سبحانه وتعالى. وأنه لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر لاخترنا هذا الرأي، فيشترط لوقوع الطلاق حضور شاهدين عدلين.

ان قلت: ممكن است (أَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) هم به طلاق بر گردد و هم به رجوع زیرا احمد محمد شاکر بعد از دیدن ادله ی شیعه قائل است که این بخش از آیه به هر دو بر می گردد.

قلت: همان قرینه که موعظه کردن است باعث می شود که (أَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) به رجوع که کار خوبی است بر نگردد. موعظه در جایی است که کار بدی در شرف انجام شدن است.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به طلاق در حیض و طلاق در طهر واقعه خواهیم پرداخت و از این آیات استفاده خواهیم کرد که هر دو باطل است.

بررسی آیه ی طلاق و متعه ۹۶/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی آیه ی طلاق و متعه

بحث در آیاتی است که گاه ادعا شده است مجمل می باشند. البته ما معتقدیم که اگر بحث شود مشخص می گردد که این آیات دارای اجمال نیستند. ما در میان آیات، آیاتی را انتخاب کرده ایم که در میان مذاهب، در فهم آنها اختلاف وجود دارد.

ص: ۶۱۰

به آیه ی طلاق رسیده ایم. امامیه معتقد است که در طلاق دادن باید دو شاهد وجود داشته باشد: (أَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ (۱)

همچنین گفتیم که این سوره بتمامه در مورد مسائل طلاق سخن می گوید از این رو عبارت (وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) به طلاق بر می گردد نه به رجوع.

همچنین گفتیم که ابو زهره از راه دیگر قائل شد که عبارت فوق به طلاق بر می گردد نه به رجوع و آن را در جلسه ی گذشته بیان کردیم.

حال دو مسأله ی دیگر باقی مانده است:

یکی طلاق در حال حیض است. امامیه معتقد است طلاق در حال حیض باطل است اما فقهاء اهل سنت می گویند چنین طلاقی صحیح می باشد غایه ما فی الباب اگر در مورد طلاق آمده است: (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (۲) که قروء جمع «قرء» و به معنای حیض است حیض طلاق به حساب نمی آید و باید از آن حیض پاک شود و بعد سه حیض دیگر صبر کند.

ما قائل هستیم که این حکم از اهل سنت بر خلاف آیه است زیرا خداوند می فرماید: (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) (۳) لام به معنای فی و یا به معنای غایت است. (قرطبی آن را به معنای «فی» می گیرد و جمعی نیز به معنای غایت که البته به نظر ما به معنای غایت است یعنی طلاق بدهید تا عده نگه دارند). این علامت آن است که عده بلافاصله بعد از طلاق شروع می شود. ولی اهل سنت که می گویند آن حیض حساب نمی شود بر خلاف ظاهر آیه سخن می گویند و حال آنکه آیه می گوید که بعد از صیغه ی طلاق سریع عده شروع شود.

ص: ۶۱۱

۱- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۲.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۲۸.

۳- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

مسأله ی دیگر در مورد آیه مسأله ی طلاق در طهر موقعه است. اگر انسان با همسر خودش که پاک است نزدیکی کند در آن طهر نمی تواند همسرش را طلاق دهد. باید زن حائض شود و در طهر با او نزدیکی نکند تا بتواند طلاق دهد.

اهل سنت می گویند که طلاق در طهر موقعه صحیح است ولی آن طهر جزء اطهار موقعه محسوب نمی شود. در عده گاه سخن از سه حیض است و گاه سخن از سه طهر. اگر سه طهر میزان باشد اهل سنت قائل هستند که آن طهر موقعه محسوب نمی شود و زن باید حائض شود و بعد که طاهر شد اولین طهر او شروع می شود.

نقول: این بر خلاف ظاهر آیه است زیرا همان گونه که گفتیم طلاق برای غایت شروع عده است یعنی عده باید بعد از طلاق شروع شود و حال آنکه طبق مبنای اهل سنت باید صبر کرد که طهر تمام شود و حائض شوند و بعد که پاک شدند عده ی آنها شروع شود.

آیه ی متعه (آیه الاستمتاع): امروزه در فضای مجازی به مسأله ی متعه حمله می شود و تصور می شود که متعه ای که شیعه قائل است با سفاح یکی است.

البته باید دانست که متعه دوا است نه غذا. یعنی جاهایی که انسان نمی تواند ازدواج دائم کند می تواند از این راه بهره گیری کند و این گونه نیست که انسان مانند غذا دائماً به سراغ آن برود. البته در قرآن مجید چنین قیدی نیامده است ولی روی هم رفته از شرع چنین چیزی فهمیده می شود.

متعّه عبارت است از اینکه انسان با زنی که موانع نکاح را ندارد (نه موانع حسبی مانند مصاهره مانند ام‌الزوجه و اخت‌الزوجه بودن نه موانع نسبی مانند خواهر، عمه، خاله و نه موانع رضاعی) ازدواج کند.

دیگر اینکه شرایط در عاقد و معقوده فراهم باشد یعنی عاقد، عاقل و مختار باشد و هکذا در مورد زن که معقوده است.

همچنین باید به اجل معین و اجرت معینه باشد. غایه ما فی‌الباب وقتی اجل به آخر رسید، زن حق ندارد ازدواج کند بلکه باید صبر کند (البته اگر ملاقاتی حاصل شده باشد) و عده نگه دارد و عده‌ی آن نصف عده‌ی نکاح دائم است. این عده برای این است که روشن شود در رحم او اولادی هست یا نه. اگر اولادی به وجود آمد، ولد رسمی است و باید در ثبت اسناد در شناسنامه‌ی پدر و مادر وارد شود. پدر و مادر از ولد ارث می‌برند و ولد نیز از آنها ارث می‌برد.

فرق متعه با ازدواج دائم در این است که جدا شدن زن از مرد در ازدواج دائم با طلاق است ولی در متعه با انقضای اجل می‌باشد.

سعودی‌ها حدود بیست یا سی سال است که به مشکل برخوردند زیرا زنی‌هایی در خانه‌ها مانده‌اند و ازدواج نکرده‌اند و این موجب مشکل شده است. فقهاء اهل سنت نکاحی درست کرده‌اند که نام آن را نکاح مسیّر گذاشته‌اند که همان متعه است.

البته گاه سؤال می‌شود که کسی زنی را به عنوان متعه‌ی نود و نه سال به عقد موقت در آورده‌ام. واقع این است که چنین چیزی دیگر متعه نمی‌شود و یا باید گفت که باطل است و یا اینکه همان نکاح دائم باشد. اجل متعه باید متناسب با عمر فرد باشد. البته بعید است که این نکاح باطل باشد بلکه باید گفت که نکاح دائم است.

ان شاء الله در جلسه ی آینده بخش آخر آیه را توضیح خواهیم داد.

بررسی آیه ی متعه ۹۶/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی آیه ی متعه

بحث در آیه ی نساء است که می فرماید: (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِيَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) (۱) مراد کدام نکاح است.

گفتیم خداوند چهارده دسته از زنان را معرفی می کند که نکاح با آنها حرام است و سپس می فرماید که با غیر این گروه ها می توانید ازدواج کنید.

در (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) در واقع «لان تبتغوا بأموالکم النکاح» بوده است و «نکاح» در تقدیر می باشد. همچنین «أن» مصدریه است و فعل ما بعدش که «تبتغوا» می باشد را قلب به مصدر می کند و آن مصدر، مفعول لاجله می باشد. یعنی «احلّ لکم لابتغاء النکاح بأموالکم» یعنی تا با اموال خود مبلغی را خرج کنید و نکاح کنید.

در اینکه می گوئیم «النکاح» چند احتمال مطرح است:

۱. نکاح الحرّه دائم. یعنی با زنان آزاد، ازدواج دائم کنید.

۲. نکاح الحره موقتا.

۳. نکاح الامه

۴. الزنا

شک نیست که مورد چهارم که عمل حرام است باید کنار گذاشته شود زیرا خداوند می فرماید: (مُحْصِيَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) و «محصن» در اینجا به معنای عفاف و پاکدامنی است. محصن در قرآن به معانی مختلف آمده است گاه به معنای متزوج است و گاه به معنای فرد پاکدامن که در اینجا همین معنا مراد است.

همچنین سومی که نکاح امه است نیز مراد نیست زیرا خداوند در آیه ی بعد نکاح امه را متذکر می شود و می فرماید: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) (۲) «محصن» در این آیه به معنای زن آزاد و غیر کنیز است.

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۴.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۲۵.

بنا بر این مراد نکاح با حره است. اما باید دید که در آیه نکاح دائم با او مراد است یا نکاح موقت. اگر بتوانیم نکاح دائم با حره را کنار بگذاریم تنها چیزی که باقی می ماند نکاح موقت است.

سه قرینه وجود دارد مبنی بر اینکه مراد نکاح دائم نیست:

قرینه ی اول: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) «استمتع» دو معنا دارد: یکی به معنای لذت بردن است. در برخی از آیات، استمتاع به همین معنا آمده است مانند: (رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ) (۱) و گاه به معنای عقد الاستمتاع و صیغه ی استمتاع است.

ما معتقد هستیم که «استمتع» در اینجا به معنای عقد الاستمتاع است زیرا می دانیم که در عقد نکاح، چه دائم باشد یا موقت، مهریه به مجرد اینکه صیغه خوانده شد، بر شوهر واجب می شود. غایه ما فی الباب اگر قبل از مقاربت طلاق صورت بگیرد و یا در نکاح موقت، مدت تمام شود، نصف مهر را باید بر گرداند. مفاد آیه نیز که می فرماید: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) یعنی همین که عقد نکاح را خواندید، مهر را باید پردازید. بنا بر این «استمتاع» به معنای لذت بردن نیست زیرا در وجوب مهر، استمتاع شرط نیست زیرا اگر عقد خوانده شود در حالی که هنوز استماعی صورت نگرفته است، مهر واجب می باشد.

جالب اینکه در زمان نزول قرآن، کلمه ی «استمتع» حقیقت در عقد الاستمتاع بوده. جابر می گوید: كُنَّا نَسْتَمْتِعُ بِالْقَبْضَةِ مِنَ التَّمْرِ وَالذَّقِيقِ، الْأَيَّامَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، حَتَّى نَهَى عَنْهُ عُمَرُ. (۲)

ص: ۶۱۶

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۲۸.

۲- صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۳، حدیث ۱۶.

قرینه دوم: اگر این بخش از آیه را حمل بر عقد دائم با حره کنیم لازمه اش تکرار است زیرا مسأله ی حره در اول سوره، آیه ی چهارم بیان شده است آنجا که می فرماید: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعًا) (۱)

ان قلت: شاید گفته شود که (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) ناظر به نکاح دائم حره است و به این معنا است که مهریه ی زنان را به آنها بدهید و این مهریه که مهر آنها است را از آنها دریغ ندارید.

قلت: مسأله ی مهریه نیز قبلاً مطرح شده است مانند:

(وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَهُ) (۲)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَتَذَكَّرْنَ لَكُمْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ) (۳)

(وَ إِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا) (۴)

قهرها جمله ی مزبور از آیه ی محل بحث مربوط به نکاح موقت است.

قرینه ی سوم: برای فهم این دلیل یک نوع باید ظرافت به خرج داد و آن اینکه خداوند قبل از اینکه بفرماید: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) می فرماید: (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) کلمه ی محصن و کلمه ی غیر مسافح علامت این است که بحث در جایی است که زمینه ی سفاح و زنا وجود دارد. این زمینه در جایی وجود دارد که نکاح، موقت باشد. در نکاح دائم چنین زمینه ای وجود ندارد. بنا بر این خداوند می فرماید که تصور نکنید که نکاح موقت شبیه سفاح است بلکه در آن نیز احصان و پاکدامنی وجود دارد.

ص: ۶۱۷

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۳.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۴.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۱۹.

۴- نساء/سوره ۴، آیه ۲۰.

اتفاقاً در نکاح امه نیز همین کلمه تکرار شده است: (وَمَنْ لَمْ يَشِدَّ يَطْعَ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ الْمُحْصَنَاتِ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ) (۱) این برای آن است که در نکاح امه نیز زمینه ی زنا وجود داشته زیرا امه ارزش زیادی نداشته و چه بسا مردم برای ازدواج با آنها سهل انگاری می کردند. همچنین (مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ) یعنی تصور نکنید که امه، می تواند به عنوان یک رفیقه و دوست در کنار شما باشد و این کار حرام نباشد.

از اینکه قرآن از این عبارات مشابه در امه و در نکاح بیان کرده است مشخص می شود که زمینه ی خلافکاری در هر دو می باشد و این قرینه است که مراد، نکاح متعه و موقت است نه دائم.

در زمان سید مرتضی، فردی علیه شیعه در شعری گفته بود:

قول الروافض نحن اطيّب مولد

قول أتی بخلاف قول محمد (ص)

نكحوا النساء تمتعاً فولدن من

ذاك النكاح فاین طيب المولد (۲)

سید مرتضی در جواب او ابیاتی سروده است که مطلع آن چنین است:

ان التمتع سنه مفروضه

ورد الكتاب بها و سنه أحمد

و روی الرواه بأن ذلك قد جرى

من غير شك في زمان محمد

ثم استمر الحال في تحليلها

قد صح ذلك في الحديث المسند

عن جابر و عن ابن مسعود التقى

و عن ابن عباس كريم المولد

حتى نهى عمر بغير دلاله

١- نساء/سوره ٤، آيه ٢٥.

٢- الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، جعفر سبحاني، ج ١، ص ٤٩٩.

عنها فكدر صفو ذاك المولد

لا بل مواليد النواصب جددت

دين المجوس فأين دين محمد

روایات بسیاری بر جواز متعه دلالت دارد و ما در کتاب خود به نام «الانصاف فی مسائل دام فیها الخلات» به این روایات پرداخته ایم.

همه قائل هستند که رسول خدا (ص) متعه را تشریح کرد ولی غایه ما فی الباب آن را نسخ کرده است.

به هر حال، ما معتقد هستیم که آیه ی متعه مجمل نیست و منطبق بر مذهب شیعه می باشد.

ان شاء الله در جلسه آینده این بحث را ادامه می دهیم.

بررسی حکم متعه ۹۶/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی حکم متعه

بحث در خصوص آیه ی متعه تمام شده است و به مناسبت، شبهات اهل سنت در مورد متعه را بررسی می کنیم:

نویسندگان اهل سنت که غالباً فقیه هم هستند نسبت به متعه ده اشکال مطرح کرده اند. برخی از این اشکالات جنبه ی اجتماعی و اخلاقی دارد و برخی مربوط به آیه است. غالب این اشکالات در تفسیر المنار موجود است که البته او برخی از این اشکالات را از تفسیر روح المعانی و دیگر تفاسیر گرفته است.

الشبهه الاولى: هدف از ازدواج تشکیل خانواده است و اینکه انسان دارای اولاد و فرزندی باشد و این سلسله ادامه پیدا کند. این در حالی است که در متعه چنین چیزی مطرح نیست و نهایت اینکه در متعه، فرد نفس خود را از حرام حفظ کند ولی در آن از تشکیل خانواده که هدف از نکاح است خبری نیست.

پاسخ این است که

اولاً: این افراد بین حکمت و علت خلط کرده اند. حکمت لازم نیست در همه جا باشد ولی علت باید در همه جا حضور داشته باشد. مثلاً مسکر برای حرمت خمر جنبه ی علیت دارد به این معنا که مادامی که نجس است حرام است ولی وقتی سرکه شد دیگر حرام نمی باشد.

اما عده در زنان مطلقه حکمت است نه علت. توضیح اینکه زنان مطلقه به حکم قرآن باید عده نگه دارند: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (۱) فلسفه ی عده این است که مشخص شود آیا در بطن آنها فرزند هست یا نه. اما اگر رحم زن به هر دلیلی فاقد بیجه باشد مثلا شوهر یک سال باشد که اصلا زن را ندیده باشد. یا یقین داریم که زن عقیمه و نازا است. یا یقین داریم که شوهر او عقیم است. در اینجا نیز باید عده نگه داشته شود زیرا عده حکمت است نه علت و چون نود درصد مطلقه ها گرفتار این مطلب هستند همه ی زنان محکوم به رعایت این حکم می باشند؛ حتی آن ده درصدی که یقین داریم رحمشان خالی است.

در ما نحن فیه نیز مسأله ی «انجاب» که همان تشکیل خانواده و اولاد است از قبیل حکمت می باشد نه علت. اگر علت باشد باید بسیاری از نکاح ها حرام باشد. مثلا زن و مردی هستند که ازدواج دائم می کنند ولی تصمیم می گیرند که هرگز دارای اولاد نشوند. همه قائل هستند که چنین ازدواجی جایز است.

یا مثلا زنی هست که نازا و یا یائسه است. ازدواج دائم با او جایز است و حال آنکه تشکیل خانواده و تولید اولاد در چنین ازدواجی وجود ندارد.

یا مثلا با زنی ازدواج می کنیم که یا زن و یا مرد عقیم است. چنین ازدواج دائمی بالاتفاق جایز است.

ثانیا: در متعه نیز تشکیل خانواده امکان پذیر است. زیرا گاه انسان از طریق عقد موقت صاحب اولاد می شود و تشکیل خانواده می دهد.

ص: ۶۲۰

الشبهه الثانيه: عقد متعه در حصر آيه داخل نيست. خداوند در قرآن مي فرمايد: (وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ) (۱)

بنا بر اين اسلام فقط دو چيز را اجازه داده است. ازواج و ملك يمين. اين در حالي است كه عقد متعه در هيچ كدام داخل نيست و از آن سو، آيه در مقام حصر مي باشد.

پاسخ اين است كه به نظر ما متعه در (أَزْوَاجِهِمْ) داخل است. ازواج به دو صورت است گاه به صورت دائم است و گاه به صورت موقت. عقد متعه در بسياري از شرايط مانند عقد دائم است در آن زوج و زوجه معين است، بين زوج و زوجه نبايد علائم حرمت ازدواج باشد و موارد ديگر. بله، غلبه با ازدواج دائم است ولي غلبه ي وجودي، موجب انصراف نمي شود.

الشبهه الثالثه: زن در متعه چگونه زن شرعي است و حال آنكه نه نفقه دارد و نه ارث مي برد و نه جدا شدن او با طلاق است.

جواب اينكه: اين احكام ثلاثه از احكام زوجيت است نه از مقومات زوجيت. يك سري از احكام، از مقومات زوجيت است كه اگر نباشد زوجيت هم نيست و ما آن را كرارا در شروطي كه خلاف مقتضاي عقد است بيان کرده ایم. مثلا ثمن، مقوم بيع است. اجرت، مقوم اجاره است. بهره گيري جنسي از مقومات نكاح است و اگر زن بگويد كه بعد از نكاح نبايد از من بهره برداري جنسي كني نكاح باطل است. ولي آن سه مورد كه در شبهه بيان شده است جزء احكام است نه مقومات نكاح.

ص: ۶۲۱

از آن سو، ازدواج های دائمی وجود دارد که آن سه چیز در آن نیست. مثلاً زوجه ی ناشزه نفقه ندارد و همه ی فقهاء بر آن اتفاق نظر دارند.

همچنین گاه کسی زوجه است ولی ارث نمی برد مانند جایی که زوجه قاتل شوهر باشد. یا در جایی که زوجه کافره باشد و زوج مسلم باشد که زوجه از زوج ارث نمی برد.

همچنین گاه زوجیت هست ولی طلاق نیست مانند زن و شوهری که بر اثر مشکلات جنسی به مباحله پرداخته اند. آنها چند بار که همدیگر را لعن کرده اند از هم جدا می شوند و طلاق در کار نیست. همچنین در مواردی که زن و یا شوهر دارای عیوبی باشند که در نتیجه آن عیوب، نکاح بدون طلاق قابل فسخ می باشد.

مضافاً بر اینکه بسیاری از فقهاء قائل هستند که اگر زوجه در متعه شرط کند که از زوج ارث ببرد، می تواند از او ارث ببرد.

الشبهه الرابعه: لو جازت المتعه لما وصلت النوبه الی نکاح الاماء

توضیح اینکه خداوند در آیه ی مبارکه می فرماید: (وَمَنْ لَمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) (۱) و معنای آن این است که شرط ازدواج با کنیز این است که فرد دسترسی به حره نداشته باشد. اگر مراد فقط نکاح دائم باشد، آیه ی فوق صحیح است زیرا انسان گاه دسترسی به نکاح دائم ندارد زیرا به مهریه ی بالا و نفقه و یک سری قوانین دیگر احتیاج دارد ولی اگر مراد اعم باشد، هرگز نوبت به کنیز نمی رسد زیرا نکاح متعه همیشه آسان و در دسترس است. این علامت آن است که اسلام نکاح دائم را به رسمیت شناخته است نه نکاح موقت را.

ص: ۶۲۲

پاسخ این است که مستشکل تصور کرده است که نکاح متعه همانند دسترسی به زنان فاحشه و بدکاره است که در دسترس هستند. حق این است که نکاح متعه نیز مانند دائم به این آسانی نیست. بسیاری از زنان هستند که حاضر به متعه شدن نمی باشند.

البته تبلیغات علیه ایران و کشورهای مسلمان بسیار است و تصور دیگران بر این است که در ایران، در شهرها و هتل ها و امثال آن زنانی برای متعه برای گردشگران وجود دارند و به آسانی در اختیار قرار می گیرند. این در حالی است که ابدا چنین نیست.

متعه چیزی است که رسول خدا (ص) آن را امضاء کرده است که البته اهل سنت قائل هستند که بعد حضرت آن را نسخ کرد. به هر حال، چیزی را که پیغمبر اکرم (ص) امضاء می کند نمی تواند یک مسأله سخیف باشد.

الشبهه الخامسة: وقتی مردی به سراغ نکاح متعه می رود او نفس خود را از حرام باز می دارد ولی حفظ نفس از گناه برای زن مهیا نیست زیرا زن بعد از انقطاع مدت به سراغ مرد دیگر می رود و هکذا.

پاسخ این است که مستشکل مسأله ی متعه را با مسأله ی ارتباط با زنان فاحشه و خودفروش یکسان فرض کرده است. کسانی که با زنان فاحشه ارتباط دارند نه مرد در آن پاکدامنی به خرج می دهد و نه زن. ولی در متعه تمامی شرایط مانند عده نگاه داشتن وجود دارد. همچنین اگر حامل باشد فرزندشان مشروع است و رابطه ی نسبی بچه با خانواده ی زوج و زوجه محفوظ می ماند.

ص: ۶۲۳

حق این است که اگر خلیفه ی دوم متعه را ممنوع نمی کرد این آقایان نیز این اشکالات واهی را در ذم متعه بیان نمی کردند. اگر واقعا متعه همانند ارتباط با زنان فاحشه است پس چرا رسول خدا (ص) ابتدا آن را تجویز کرد و حال آنکه خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (۱)

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ آیه ی طلاق می رویم. اهل سنت معتقد هستند که در یک مجلس می توان زن را سه طلاق کرد. حتی گاه قسم به سه طلاق را نیز کافی می دانند. مثلا مسئول گمرک به کسی می گوید که در چمدان تو جنس قاچاق است و او برای تبرئه ی خود می گوید: و الله اگر چنین باشد زنم سه طلاقه باشد.

مأمور گمرک چمدان را باز می کند و می بیند که او جنس قاچاق دارد در نتیجه همسر او سه طلاقه می باشد. مخصوصا که اهل سنت حضور عدلین را نیز در طلاق شرط نمی دانند. چنین کسی که قسم خورده باید به سراغ محلل رود و حال آنکه این کار با غیرت مرد سازگار نیست. بنا بر این او با یک قسم زندگی خود را از دست می دهد.

آیه ی متعه و طلاق ۹۶/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی متعه و طلاق

نکته از بحث دیروز باقی ماند و آن اینکه ما از یک سو معتقد هستیم که شریعت اسلام شریعت خاتم است و آخرین شریعتی است که از طرف خداوند برای هدایت بشر آمده است. معنای خاتمیت این است که در اسلام حلّ تمامی مشکلات وجود دارد و هیچ مشکلی نیست که بشر تا روز قیامت با آن روبرو شود مگر اینکه حل آن در اسلام وجود دارد.

ص: ۶۲۴

۱- اعراف/سوره ۷، آیه ۲۸.

در عین حال، این مشکل وجود دارد که بعضی از افراد در کشورهای خارجه ماهها مشغول تحصیل و یا تجارت هستند و قدرت بر ازدواج دائم ندارند. آنها مسأله ی جنسی خود را چگونه باید حل کنند؟ در اینجا سه راه حل وجود دارد:

اول اینکه خودداری کنند و نفس خود را کنترل نمایند. این کار هرچند خوب است ولی همه از پس آن بر نمی آیند علی الخصوص با این مظاهر فسادی که در دنیا وجود دارد.

راه دیگر این است که به سراغ ازدواج دائم بروند. این در حالی است که او زندگی خود را شاید نتواند به خوبی اداره کند چه رسد به ازدواج دائم. همچنین او چون نمی خواهد در آن مملکت سکونت داشته باشد نمی خواهد که در آنجا تشکیل زندگی دهد.

راه سوم این است که خدای ناکرده به سراغ فساد و فحشاء رود. این هم با کرامت جوان سازگار نیست مضافاً بر اینکه حرام می باشد.

راه چهارم که راه حل است همان ازدواج موقت می باشد که فرد با هزینه ی بسیار کم آن را انجام می دهد. البته باید شروط آن مانند عقد، مهریه و زمان و سایر مسائل رعایت شود.

بنا بر این نسخ متعه که اهل سنت به آن قائل هستند با خاتمیت سازگار نیست.

نکته ی دیگر این است که اهل سنت قائل هستند که دو نفر می توانند نکاح دائم کنند ولی نیت آنها این باشد که بعد از دو سه سال با طلاق از هم جدا شوند.

ما می گوئیم که این با متعه چه فرقی دارد؟ و حتی متعه از آن بهتر است زیرا در متعه راستگویی هست ولی در این نوع عقد دائم چنین نیست زیرا فقط ظاهر آن عقد دائم است ولی باطن آن ازدواج موقت می باشد. حتی صاحب المنار به این نکته اشاره کرده است و می گوید که این دو ازدواج با هم فرقی ندارند و فقط این فرق است که انقطاع نکاح در اولی مخفی است ولی در متعه ظاهر و آشکار است.

ص: ۶۲۵

طلاق ثلاث: علماء شیعه قائل هستند که طلاق یک بار انجام می شود و طلاق سه مرتبه در یک مجلس باطل است. بنا بر این فرد چه بگوید: «انت طالق ثلاثا» و یا سه بار جمله ی «انت طالق» را تکرار کند. طلاق ثلاثه یا بالکل باطل است و یا اینکه فقط یک طلاق محسوب می شود.

ما معتقد هستیم که فتوای شیعه با ظاهر آیات قرآن هماهنگ است.

خداوند در سوره ی بقره می فرماید: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) (۱)

طلاق دو بار انجام می شود به این گونه که مره ای بعد از مره می باشد. بعد از دو بار، شوهر باید حواسش جمع باشد و آن اینکه یا باید امساک به معروف کند و با رجوع کردن همسر را برای خود نگه دارد و یا اگر می داند که با زن سازگاری ندارد باید زن را رها کند و تسریح به احسان کند. «سرح» به معنای آزاد کردن است یعنی بگذارد که عده ی زن تمام شود و به سراغ کار خود برود و نگذارد که کار به طلاق سوم برسد.

(مَرَّتَانِ) همان گونه که گفتیم به معنای یک مرتبه بعد از مرتبه ی دیگر است. سه طلاقه کردن در یک مجلس را یک مره بعد از مره ی دیگر نمی گویند.

این در فقه، نظائری دارد:

۱. در مورد ملاءنه که بین زن و شوهر رخ می دهد، چهار بار یکی دیگری را تکذیب کند و او نیز باید دیگری را چهار بار تکذیب کند. در اینجا چهار بار باید عبارت تکذیب تکرار شود و نمی توان یک بار آن را گفت و بعد اضافه کرد: اربع مرات.

ص: ۶۲۶

۲. همه قائل هستند که در اذان چهار تکبیره وجود دارد. این تکبیره ها را باید چهار بار گفت و نمی توان یک بار گفت: الله اکبر اربع مرات.

۳. همه می گویند که گفتن تکبیره الاحرام هفت بار مستحب است. نمی توان یک تکبیره گفت و بعد سبع مرات را به آن اضافه کرد.

۴. همچنین در رمی جمرات هفت سنگریزه را باید رمی کند و نمی تواند هر هفت تا را با هم جمع کرد و یکباره رمی نمود.

به قول شیخ مفید: چگونه می توان مرتان را به مره واحده تبدیل کرد و گفت: «انْتِ طَالِقِ ثَلَاثًا»

ان قلت: این استدلال در صورتی صحیح است که فرد بگوید: «انْتِ طَالِقِ ثَلَاثًا» ولی اگر سه مرتبه بگوید: «انْتِ طَالِقِ» ثلاث مرات به آن صدق می کند. بنا بر این اگر صیغه متعدد باشد آیه با آن مخالف نیست.

قلت: «انْتِ طَالِقِ» دوم و سوم باطل است زیرا طلاق در صورتی صحیح است که نکاحی وجود داشته باشد. بعد از «انْتِ طَالِقِ» اول، زن مطلقه می شود و دیگر نمی توان به زنی که مطلقه هست دوباره گفت «انْتِ طَالِقِ»

سپس خداوند می فرماید: (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) (۱)

یعنی مهریه ای که داده اید حق گرفتن آن را ندارید مگر اینکه طلاق شما خلعی باشد. یعنی زن و شوهر بترسند که نتوانند زندگی شرعی داشته باشند که در این صورت اشکال ندارد که زن کل یا بخشی از مهریه ی خود را ببخشد تا شوهر او را طلاق دهد.

ص: ۶۲۷

به هر حال این بخش از آیه مربوط به بحث ما نمی شود.

آنگاه خداوند در آیه ی بعد می فرماید: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (۱)

(فَإِنْ طَلَّقَهَا) ناظر به (فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ) یعنی اگر کسی دو بار طلاق داد و رجوع کرد و بار سوم همسر خود را طلاق داد. بنا بر این معنای آیه چنین است: «فان طلقها بعد الامساك بمعروف» که همان طلاق سوم است. که در این صورت زوجه، دیگر به همسر خود حلال نمی شود مگر اینکه محلل بیاید و بعد که محلل طلاق داد همسر اول دوباره می تواند زوجه را برای خود بگیرد.

ظاهر (فَإِنْ طَلَّقَهَا) این است که باید دو طلاق جداگانه اتفاق بیفتد و هنگام طلاق سوم حکم مزبور پیاده شود.

آنگاه خداوند در آیه ی سوم که در سوره ی طلاق است می فرماید: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) (۲) این علامت آن است که بعد از هر طلاق باید عده باشد و حال آنکه در سه طلاقه کردن چنین چیزی وجود ندارد. طبق این آیه، طلاق برای یک غایت است و آن عده نگاه داشتن است.

البته ما فقط آیات را بحث می کنیم و الا اگر به سراغ روایات شیعه رویم حکم باطل بودن سه طلاقه کردن در یک مجلس به حد تواتر می رسد.

مطابق روایات اهل سنت سه طلاقه کردن در زمان رسول خدا (ص) باطل بود زیرا عرب ها در ایام جاهلیت برای طلاق عددی قائل نبودند و برای فشار آوردن به زن، او را طلاق داده و بعد رجوع می کردند. اسلام برای رفع این مشکل طلاق ها را منحصر به سه طلاق کرد که بعد از طلاق سوم بدون محلل نمی توان به زن رجوع کرد.

ص: ۶۲۸

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۰.

۲- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

در زمان ابی بکر و در زمان عمر تا شش سال خلافت، سه طلاقه باطل بود. بعد عمر به سراغ مصلحت اندیشی رفت (یکی از قوانین اهل سنت این است که حاکم می تواند بر اساس مصلحت، حکمی را جعل کند) و گفت: برای اینکه جلوی سه بار طلاق دادن را بگیریم زیرا هر چه به مردم می گوئیم که سه بار همسران را طلاق ندهید، آنها این کار را می کنند بنا بر این برای جلوگیری از انجام این کار می گوئیم: اگر کسی در یک مجلس سه طلاق را جاری کرد، این سه طلاق علیه او حساب می شود و این کار برای ادب کردن مردم بود.

نقول: اولاً حاکم چنین اختیاری ندارد و اجتهاد در مقابل نص غلط می باشد.

ثانیاً: اگر تنازل کنیم و حکم خلیفه ی دوم را قبول کنیم می گوئیم که چه بسا این به سبب مصلحت در آن زمان بود و چه دلیلی وجود دارد که آن حکم تا الآن باقی بماند. زیرا گاه زوج از دست زوجه عصبانی می شود و قدرت تصمیم گیری خود را از دست داده همسر خود را در جا سه طلاق می دهد (مخصوصاً که مطابق فتوای اهل سنت حضور عدلین هنگام طلاق شرط نیست) بنا بر این همسر او سه طلاقه می شود و باید فقط با محلل مشکلش حل شود و این کار هم با غیرت او سازگار نیست. زیرا محلل به گونه ای است که زن و مرد باید عسلیه ی هم (شهوة آمیزش جنسی) را بچشند.

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ (صفوان جمال کارش کاروان داری بود و روایات سفر بیشتر از او نقل شده است) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنْ رَجُلًا قَالَ لَهُ إِنِّي طَلَقْتُ امْرَأَتِي ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ قَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ ؤ ثُمَّ قَالَ أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ - إِلَى قَوْلِهِ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ثُمَّ قَالَ كُلُّ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ السُّنَّةَ فَهُوَ يُرَدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ السُّنَّةِ. (۱)

ص: ۶۲۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۲، ص ۶۹، ابواب الطلاق، باب ۲۹، شماره ۲۸۰۴۶، ح ۲۵، ط آل البیت.

مرحوم طباطبایی در المیزان می گوید که اهل بیت به سبب آشنایی که با زبان قرآن دارند به آیاتی استدلال می کنند که در ذهن هیچ فقیهی نیست. بر همین اساس امام به این آیه استدلال می کند: لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا این آیه هنگامی صدق می کند که طلاق ها از هم جدا باشد. زیرا بعد از یک طلاق ممکن است خداوند کاری کند که آن دو دوباره با هم جمع شوند. اما اگر هر سه طلاق در یک مجلس اتفاق بیفتد دیگر لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا معنی ندارد زیرا اگر محلل با همسر او ازدواج کند چه بسا از او خوشش بیاید و دیگر هرگز او را طلاق ندهد.

ما در کتاب «الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف» مفصل این بحث را مطرح کرده و به روایات اهل سنت نیز اشاره کرده ایم.

نکته ی دیگر این است که اسلام می خواهد که بناء خانواده که مهمترین بناء و خانه در نزد خداوند است مستحکم بماند و در روایت است که بهترین خانه خانه ای است که در آن ازدواج صورت بگیرد و شوم ترین خانه خانه ای است که در آن طلاق باشد از این رو خداوند قید و بند ازدواج را کم کرده ولی قید و بند طلاق را زیاد کرده تا این کانون کمتر ویران شود. این در حالی است که اهل سنت قیود طلاق را بسیار کاهش داده اند. شهادت عدلین را حذف کرده و سه طلاق دادن در مجلس واحد را هم جایز می دانند. این به سبب انحراف از اهل بیت است.

بر اساس نقل بخاری، رسول خدا (ص) در آخرین روز وفات سران را جمع کرد و فرمود که قلم و دوات و کاغذی بیاورید تا چیزی برای شما بنویسم تا بعد از من گمراه نشوید. اما اجازه ندادند او چیزی بنویسد.

گاه گفته می شود که رسول خدا (ص) چرا به قول مخالفین اهمیت داد؟ حتی اگر با این کار او مخالفت شده بود رسول خدا (ص) می توانست کلام آنها را گوش ندهد و مطلب خود را بنویسد.

پاسخ آن واضح است و آن اینکه کسانی که لسان رسول خدا (ص) را بی ارزش کرده بودند تحریف دستنوشته او نیز برای آنها آسان بود. با این حال، حدیث ثقلین از رسول خدا (ص) به شکل متواتر نقل شده است که در کتب شیعه و سنی منعکس است. و حتی در روایت است که رسول خدا (ص) بعد از یک روز آن مجلس که نگذاشتند چیزی بنویسد در حالی پاهایش روی زمین کشیده می شد به مسجد آمد و روی اولین پله ی منبر نشست و حدیث ثقلین را برای مردم بیان فرمود.

مهریه ی زن هنگام طلاق ۹۶/۰۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مهریه ی زن هنگام طلاق

بحث در آیه ی سوره ی بقره است که می فرماید: (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (۱)

این آیه مربوط به زنی است که همسرش قبل از آنکه با او دخول کند او را طلاق می دهد. در این صورت فقط لازم است که نصف مهر را به او بدهند. این مسأله بین همه ی فقهای اسلام از مسلمات است. البته اگر دخول کرده باشد باید تمام مهر را به او بدهد.

ص: ۶۳۱

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۷.

در اول آیه خداوند خطاب به شوهران کرده می فرماید: (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً (مهری برای آنها معین کردید) فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ)

در عین حال که شوهر باید نصف مهر را پردازد، قرآن به یک بحث اخلاقی اشاره می کند و آن اینکه اگر زن همان نصف را ببخشد بهتر است به این معنا که بگوید: حال که از هم جدا می شویم و شوهر هم تمتعی انجام نداده است همان نصف را هم به تو می بخشم: (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) یا اینکه آن کسی که گره نکاح در دست اوست نصف مهر را ببخشد: (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) سپس به شوهران خطاب کرده می فرماید: (أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ)

بحث در (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) در روایات شیعه آمده است که مراد از او پدر دختر، جد دختر و گاه عموی اوست. به هر حال مراد کسی است که ولی دختر می باشد.

با این حال، مفسرین اهل سنت قائل هستند که این بخش از آیه ناظر به شوهر که می تواند طلاق بدهد و یا ندهد بنا بر این گره نکاح به دست شوهر است.

مخفی نماند که بحث ما قرآنی است نه روایی و می خواهیم از خود آیات ثابت کنیم که حق با شیعه است.

فبقول: در آیه دو شاهد وجود دارد که بر قول شیعه دلالت می کند:

شاهد اول: هر کجا که این آیه با شوهر سخن می گوید همه به لفظ خطاب است مانند: (طَلَّقْتُمُوهُنَّ)، (تَمَسُّوهُنَّ)، (فَرَضْتُمْ) و بار دیگر (فَرَضْتُمْ)، (أَنْ تَعْفُوا) و (لَا تَنْسُوا)، حال چرا در این بخش از آیه به صورت غائب می گوید: (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ)؟

ص: ۶۳۲

سیاق آیات برای ما حجت است و ما مانند کسانی نیستیم که سیاق آیات را حجت ندانند. این علامت آن است که این بخش از آیه با فرد دیگری سخن می گوید و مراد همان ولی است و رسول خدا (ص) فرموده است: لا نکاح الا بولی.

گره نکاح علاوه بر شوهر، به دست ولی هم هست زیرا اگر پدر و جد اجازه ندهند نکاح با دختر باطل می باشد.

شاهد دوم: خداوند بعد از آنکه می فرماید: (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ) بار دیگر به شوهران خطاب کرده می فرماید: (وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) اگر مراد از وسط، شوهر باشد، این بخش هم که در مورد شوهر است لازمه ی آن تکرار می باشد.

البته مخفی نماند که عفو زن با عفو شوهر فرق دارد. عفو زن بر این است که نصف مهر را که طلب دارد به شوهر ببخشد و عفو شوهر به این است که اگر همه ی مهر را از قبل به زن داده باشد، نصف آن را از او طلب نکند.

سپس خداوند در عبارتی جامع می فرماید: (وَ لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) این بخش ممکن است فقط خطاب به شوهر باشد و یا خطاب به تمامی اعضاء خانواده باشد که تا آنجا که می توانید از یکدیگر بگذرید.

مرحوم علامه طباطبایی نکته ای دارد و آن اینکه: قرآن تیان لکل شیء است و حاشا که تیان برای خودش نباشد.

حال بهتر است که نگاهی به روایات بیندازیم:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ (حسین برادر حسن اهوازی است اینها در اواخر عمر در قم ساکن شدند و ظاهراً قبر اینها در همان جایی است که کریمه ی اهل بیت برای اولین بار در آنجا وارد شد این دو مؤلف کتاب الثلاثون هستند که سی جلد کتاب است. در عین حال این کتاب را بیشتر به حسین اهوازی منسوب می دانند. بین شیخ و حسین بن سعید صد و پنجاه سال فاصله است و باید بین این دو سند باشد و شیخ سند آن را در مشیخه که در آخر تهذیب است ذکر کرده است.) عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ (ثقه) عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ (ثقه و از اصحاب اجماع است بر خلاف محمد بن سنان که محل بحث می باشد) عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ هُوَ وَ لِي أَمْرَهَا. (۱)

ص: ۶۳۳

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى (متوفای حدود دویست و هشتاد است و رئیس قمین بوده و اشعری است. شیخ طوسی که از او روایت می کند در چهارصد و شصت و هفت وفات کرده است در نتیجه چون بین این دو فاصله است احتیاج به سند می باشد و شیخ سند خود به او را در انتهای تهذیب در مشیخه ذکر کرده است.) عَنْ الْبَرْقِيِّ (مراد برقی پدر است که محمد بن خالد است نه پسر که احمد بن محمد بن خالد باشد زیرا احمد بن محمد بن عیسی، برقی پسر را به دلیل نقل روایات ضعیف از قم بیرون کرد و بعد با احترام او را برگرداند.) أَوْ غَيْرِهِ عَنْ صَيْفَوَانَ (صفوان بن یحیی متوفای ۲۰۸) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ قَالَ هُوَ الْأَبُ وَالْأَخُ وَالرَّجُلُ يُوصَى إِلَيْهِ (یعنی پدر از دنیا رفته است و وصی او که قیم دختری است که عروس می شود) وَالَّذِي يَجُوزُ أُمُّهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ فَيَتَّاعَ لَهَا وَ يَشْتَرِي فَأَيُّ هَؤُلَاءِ عَفَا فَقَدْ جَازَ.

(۱)

بحث بعدی ما در مورد آیه ی وصیت است: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (۲)

این آیه در مورد کسانی است که احساس می کنند وفاتشان نزدیک است که بهتر است برای والدین خودشان وصیت کنند. یعنی در عین اینکه والدین از او ارث می برند (هر یک از پدر و مادر یک ششم ارث می برند) باز بهتر است وصیت کند که از ثلثش چیزی به پدر و مادر پیرش برسد. البته این در صورتی است که «خیر» که همان مال است از خود به جا گذاشته باشد. (این علامت آن است که قرآن مالی که از راه مشروع به دست بیاید را خیر می شمارد بر خلاف کمونیست ها که خیلی مال و منال را مذمت می کردند).

ص: ۶۳۴

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۳۹۳.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۰.

البته این وصیت باید «بالمعروف» باشد یعنی به گونه ای باشد که به دیگران ضرر وارد نشود.

تمام مذاهب اهل سنت قائل هستند که کسی حق ندارد برای وارث وصیت کند و قائل هستند که آیه ی فوق منسوخ است زیرا پیغمبر اکرم (ص) در حجه الوداع فرموده است: لا وصیه لوارث. البته راوی این روایت دو نفر هستند که مجروح می باشند.

حال باید دید که آیا می توان آیه ی مزبور را با روایتی که دو نفر نقل کرده اند و خبر واحد است نسخ نمود. آیا قرآن از این مقدار اهمیت برخوردار نیست که با دو نفر راوی نسخ شود و حال آنکه صدها نفر در حجه الوداع با رسول خدا (ص) بودند و این خبر را از او نشنیدند و فقط همان دو نفر شنیده باشند. این علامت آن است که این روایت ها سیاسی است و مربوط به دخت گرامی پیغمبر اکرم (ص) باشد.

این روایت در صحیح بخاری و مسلم موجود نمی باشد و بعید است که این دو مؤلف بزرگ اهل سنت این روایت صحیح را دیده باشند ولی آن را نقل نکرده باشند این علامت آن است که این حدیث از نظر آنها مخدوش بوده است.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این آیه را بحث می کنیم و خواهیم گفت که این آیه نسخ نشده است. لحن این آیه که می فرماید: (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) محکم است و قابل نسخ نمی باشد.

آیه ی وصیت ۹۶/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی وصیت

خداوند در سوره ی بقره می فرماید: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (۱)

ص: ۶۳۵

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۰.

هر جا که قرآن از واژه ی (كُتِبَ) استفاده می کند این علامت شدت وجود است. این لغت در عرب به معنای نقش در سنگ می باشد؛ سابقا که متن هایی را روی سنگ می نوشتند و به آن سنگ نوشته می گفتند، برای آن لفظ «کتب» را به کار می بردند ولی بعدها نوشته های روی کاغذ را هم شامل شد.

مراد از (إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ) یعنی اگر علائم مرگ برای کسی آشکار شود و الا اگر مرگ حاضر شود انسان نمی تواند سخن بگوید و نمی تواند وصیت کند. مراد از علائم مرگ مثلا این است که کسی بیماری ای دارد که قطعا منجر به مرگ او می شود و یا پیر شده و دیگر توانایی لازم را از دست داده است.

البته این دلیل نیست که وصیت همیشه در این حالت باشد، در روایات آمده است که مؤمن نمی‌خواهد مگر اینکه وصیت او زیر سرش باشد. بنا بر این حتی در دوران جوانی هم خوب است انسان وصیت کند. به هر حال آیه مفهوم ندارد و فقط به یک صورت که همان صورت حضور مرگ است اشاره می‌کند و دلیل نمی‌شود که انسان در غیر حضور موت نباید وصیت کند. به عبارت دیگر، اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

مردم از وصیت می‌ترسند و تصور می‌کنند که وصیت به معنای مرگ است و گاه جوانان وصیت نمی‌کنند تا اینکه بعضاً مرگ ناگهانی به سراغ آنها می‌آید.

(إِنْ تَرَكَ خَيْرًا) یعنی اگر مال و ثروتی را از خود به جای می‌گذارد و الا- اگر فقیر و بی‌پول باشد که وصیت به مال معنا ندارد. خداوند لفظ «خیر» را به معنای مال گرفته است و مال را خوب می‌داند. مالی که از راه حلال به دست آورده شود و در راه حلال نیز خرج شود چیز با ارزش و نیکی است. «خیر» در مقابل شر است و مراد در آیه ی مزبور مال است. مسجدها به وسیله ی مال ساخته می‌شود و به وسیله ی مال حوزه‌ها اداره می‌شود و کارخانه‌ها می‌چرخد.

(الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) وصیت یا برای والدین است که وارث هستند و یا برای اقربین که گاه وارث هستند و گاه نیستند. مثلاً اگر کسی اولاد داشته باشد دیگر نوبت به عمو و دایی نمی رسد ولی اگر فرزند نداشته باشد آنها نیز ارث می برند.

(حَقًّا) مفعول فعل مقدر است یعنی حَقَّ حَقًّا.

(عَلَى الْمُتَّقِينَ) یعنی این کار حقی برای با تقواها است که این کار را انجام دهند و این کار برای آنها امر باطلی نیست. تقوا را گاه به اتیان واجبات و اجتناب از محرمات معنا می کنند. حق این است که این معنا نتیجه ی تقوا است و تقوا در اصل به معنای سپر است یعنی انسان به گونه ای در می آید که شیطان در او اثر نمی کند و نتیجه ی آن انجام واجبات و ترک محرمات است و الا تقوا امری است وجودی نه عدمی.

لسان آیه حاوی تأکید است زیرا می گوید: (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ)

ظاهر آیه این است که کسی که مرگ را احساس می کند می تواند علاوه بر ارثیه ای که بر وارث می رسد چیزی از ثلث خود را نیز وصیت کند. زیرا هر کسی مالک ثلث مال خود می باشد و می تواند در مورد آن وصیت کند و نگذارد که به ارث برسد. آیه ی مزبور می گوید علاوه بر اینکه والدین از انسان ارث می برند انسان می تواند چیز زائدی را برای آنها و اقربین وصیت کند و بگوید که این مال را از ثلث من به آنها بدهید.

اشکال شده است که وصیت مزبور موجب می شود که در وراثت عقده ایجاد شود که چرا به کسی بیشتر داده است و شارع مقدس به این کار راضی نیست که به برخی از ورثه ها بیشتر برسد و به بعضی کمتر.

پاسخ آن آسان است و آن اینکه وصیت کسی که وصیت می کند روی حساب و کتاب است مثلاً اگر برای پدر و مادر خود وصیت می کند به سبب این است که آنها پیر هستند و به مال بیشتری احتیاج دارد و الا جوانان از ورثه می توانند کار کنند تا مال بیشتری به دست آورند. این نوع وصیت ها نه تنها ایجاد عقده نمی کند بلکه یک نوع دلگرمی در میان وراث ایجاد می کند. به همین دلیل است که خداوند در آیه می فرماید که وصیت مزبور باید «بِالْمَعْرُوفِ» باشد یعنی عرف آن را بپسندد و بی حساب و کتاب نباشد. اگر والدین و اقربین بی نیاز باشند وصیت به مال در مورد آنها بی معناست همچنین اگر نیازمند باشند و فرد مقدار بسیار کمی که بی ارزش است را برای آنها وصیت کند.

در عین حال، که آیه با این صراحت سخن می گوید، مذاهب اربعه قائل هستند که برای وارث نمی توان وصیت کرد و قائل هستند که آیه ی مزبور با سنت رسول خدا (ص) منسوخ شده است. روایت «لا وصیه للوارث» را دو نفر از پیغمبر اکرم (ص) نقل کرده اند که حضرت در حجه الوداع بعد از خطبه این کلام را فرمود. اهل سنت می گویند که وارث چون سهم الارث خود را می برند دیگر وصیت کردن به او امر زائدی است.

پاسخ اینکه:

اولاً: آیا این آیه قابل نسخ است؟ آیه ای که نسخ می شود نباید حاوی دلالت محکمی باشد و الا اگر کسی با شدت و حدت سخن بگوید و بعد کلام خود را نسخ کند این بر خلاف فصاحت است. اگر قرار بود خداوند آیه ی مزبور را نسخ کند دیگر لازم نبود که با آن شدت سخن بگوید و از الفاظی مانند: (كُتِبَ) که دلالت بر شدت و جوب می کند و از عبارت (حَقًّا عَلَي الْمُتَّقِينَ) استفاده کند.

ص: ۶۳۸

البته ما در سابق گفتیم که طبق نظر ما فقط دو آیه در قرآن منسوخ می باشد که یکی آیه ی صدقه و دیگری حد زانیه است.

ثانیا: ارث در مرحله ی ایصاء نیست. اول وصیت انجام می گیرد و بعد که وصیت کننده فوت کرده است نوبت به ارث می رسد. در چند مورد از قرآن از عبارت (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٌ) (۱) یعنی ارث را هنگامی می توانند تقسیم کنند که به وصیت میّت و دیونی که دارد عمل کرده باشند و آنها را جدا کرده باشند. حتی ارث در مرحله ی سوم است یعنی اول باید دین میّت را پرداخت کرد و بعد به وصیت او عمل کرد و بعد ما بقی را به عنوان ارث تقسیم نمود.

اهل سنت علاوه بر اینکه آیه ی وصیت را منسوخ به سنت می دانند آن را منسوخ به آیه ی دیگری از قرآن نیز می دانند که به آیه الموارث مشهور است که می فرماید: (وَأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) (۲) بنا بر این سهم ارث ابوین در این آیه مشخص شده است و نصیب آنها همان یک ششم است و دیگر وصیتی بر ارث نمی توان برای آنها کرد.

نقول:

اولا: ناسخ و منسوخ در جایی است که یکی مثبت و دیگری منفی باشد و اگر هر دو مثبت باشند بین آنها تنافی ای وجود ندارد تا یکی دیگری را نسخ کند. در ما نحن فیه هر دو مثبت هستند یکی حکم به وصیت می کند و دیگری حکم به ارث بردن یک ششم بنا بر این نسخی در کار نیست.

ص: ۶۳۹

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

در آیه ی نجوا خداوند در یک آیه می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدْتُمَا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَهُ) (۱) و در آیه ی بعد می فرماید که آن را از مردم رفع کرده است.

ثانیا: گفتیم که وراثت در نوبت بعد از وصیت قرار دارد بنا بر این در یک رتبه نیستند که با هم تعارض داشته باشند. در ناسخ و منسوخ شرط است که در یک رتبه باشند.

ثالثا: مفسرین اهل سنت از جمله صاحب المنار می گویند که در ناسخ و منسوخ تقدم و تأخر شرط است و از کجا مشخص است که آیه ی مواریث که در سوره ی نساء است بعد از آیه ی وصیت که در سوره ی بقره است نازل شده باشد.

جالب اینکه اهل سنت در مورد آیه ی وصیت گاه می گویند که منسوخ است که بیانش گذشت که به والدین نمی توان وصیت کرد و به اقربین هم اگر وصیت می شود در صورتی صحیح است که وارث نباشند و گاه می گویند که تخصیص خورده است به این بیان که والدینی که قرار شد برای آنها وصیت شود والدینی هستند که محروم از ارث باشند مانند والدینی که قاتل باشند، مرتد و یا کافر باشند. بنا بر این والدین در آیه ی وصیت تخصیص خورده و مسلمانان را بیرون کرده است.

پاسخ آن این است که اگر تخصیص را قبول کنیم این همان تخصیص اکثر است که مستهجن می باشد که خلاف بلاغت می باشد که فردی کلامی را به شکل عام به کار ببرد و بعد آنقدر آن را تخصیص بزند که افراد کمی تحت آن بمانند. در آیه ی وصیت نیز قبیح است که قرآن به آن بیان محکم سخن بگوید و بعد مشخص شود که مراد والدین غیر مسلمان است و حال آنکه بیش از نود و نه درصد از والدین ها، مسلمان می باشند.

ص: ۶۴۰

مرحوم شیخ جواد مغنیه در کتاب «الفقه علی المذاهب الخمسه» می گوید که الآن قانون مزبور در مصر عوض شده و اجازه می دهند که فرد به والدین و اقربین وصیت کند و بعد اضافه می کند که در لبنان نیز قانونی به مجلس داده اند که انسان به والدین و اقربین وصیت کنند ولی هنوز (در آن زمان) تصویب نشده است.

همان گونه که گفتیم اهل سنت گاه قائل هستند که آیه ی وصیت با آیه ی مواریث منسوخ شده و گاه می گویند که با سنت منسوخ شده است.

ابو امامه ی باهری نقل می کند: سمعت رسول الله يقول فی خطبته عام حجه الوداع: ان الله قد اعطى لكل ذی حق حقه فلا وصیه لوارث...

همین روایت را عمرو بن خارجه نیز نقل کرده است و بجز این دو نفر کسی این روایت را از پیامبر نقل نکرده است. بعدها این روایت بسیار نقل شده است ولی سند آن روایات به همین دو نفر می رسد ابن خارجه می گوید: أنّ النبی ص خطب علی ناقته و أنا تحت جرانها (من زیر گلوی شتر آن حضرت قرار داشتم) و هی تقصع بجزتها (نیشخوار می کرد) و إنّ نعامها یسیل بین کتفی فسمعتہ یقول: « إنّ الله أعطى كل ذی حق حقه، و لا وصیه لوارث و الولد للفراش و للعاهر الحجر (۱) ...

خوب است که تا جلسه ی دیگر به کتب رجال اهل سنت مانند: «تهذیب الکمال» و «میزان الاعتدال» مراجعه شود و نام دو راوی فوق در آن بررسی شود. البته اینها از صحابه هستند و اهل سنت غالباً صحابه را جرح نمی کنند و اگر بخواهند جرح کنند، بعدی ها را جرح می کنند. آنها عملاً صحابه را مانند معصوم می دانند. یکی از آنها در تمام عمرش یک روایت بیشتر نقل نکرده است. این نشان می دهد که او اهل حدیث نبوده است.

ص: ۶۴۱

۱- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۳۳، باب ما جاء لا وصیه لوارث، ح ۲۱۲۰-۲۱۲۱.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی وصیت و خمس

بحث در آیه ی وصیت بر والدین و اقربین است: خداوند در سوره ی بقره می فرماید: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (۱)

گفتیم که این آیه، آیه ی محکمی است زیرا اولاً از از واژه ی (كُتِبَ) استفاده می کند که در عرب به معنای نقش در سنگ می باشد و بعدها نوشته های روی کاغذ را هم شامل شد. همچنین در انتهای آیه می فرماید: (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ)

کسانی که می خواهند این آیه را مخدوش کنند گاه می گویند که آیه ی مواریث ناسخ آن است و گاه می گویند که حدیث نبوی آن را نسخ می کند. بحث نسخ با آیه ی مواریث را ذکر کردیم و گفتیم که این استدلال به سه دلیل مخدوش است و اکنون به بحث در نسخ با سنت نبوی رسیده ایم.

این روایت را دو نفر نقل کرده اند: یکی ابو امامه ی باهلی است که اعرابی و بیابان نشین است (مراد از اعرابی، عرب نیست بلکه مراد کسی است که شهرنشین نیست و در بیابان زندگی می کند که به او کولی می گویند اکثر این افراد دور از منطق و اسلام بودند همان گونه که خداوند می فرماید: (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ) (۲) و در تمامی فقه فقط همین یک روایت را نقل کرده است. (این علامت آن است که این فرد، اهل نقل روایت نبوده است) او نقل می کند که رسول خدا (ص) در حجه الوداع سخنرانی می کرد و من هم در کنار شتر حضرت بودم و حتی مشاهده می کردم که شترش نشخوار می کند و رسول خدا (ص) فرمود: خداوند حقوق افراد را معین کرده و لا وصیه للوارث.

ص: ۶۴۲

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۰.

۲- توبه/سوره ۹، آیه ۹۷.

عین همین روایت را عمرو بن خارجه نقل کرده است که البته او اعرابی نیست ولی هر دوی آنها از صحابه اند.

اهل سنت نسبت به صحابه جرح و تعدیلی ندارند. تمامی روایاتی که در این مورد نقل شده است به همین دو نفر می رسد. مثلاً پنج نفر از ابو امامه ی باهلی نقل می کند و از عمرو بن خارجه نیز پنج نفر نقل کرده اند. چون اهل سنت روایات صحابی را حجت می دانند در آن دو فرد نمی توان خدشه کرد ولی افراد بعدی را می توان مورد نقادی قرار داد و اگر کسی آنها را بررسی کند متوجه می شود که اسناد همه ی آنها مخدوش هستند.

به هر حال، این روایت نمی تواند نسخ قرآن باشد زیرا:

اولاً: مقام قرآن بسیار عظیم است زیرا کلام خداست و تمام کلمات و حروفش از وحی است و نمی توان با یک خبر واحد ظنی که در آن احتمال می رود که راویان آن اشتباه کرده باشند، کلام خداوند را نسخ کرد. مخصوصاً که یک راوی اعرابی و بیابان نشین است و در مقابل قرآن کتابی است که (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) (۱)

در اصول خواندیم که نسخ قرآن با خبر واحد قطعاً جایز نیست و فقط بحث است که آیا خبر واحد می تواند عموم آیه ی قرآن را تخصیص بزند یا نه و البته ما در تخصیص هم متوقف هستیم. البته با خبر متواتر و یا خبر واحد محفوظ به قرائن می توان عموم قرآن را تخصیص زد.

ثانیاً: حدود هشتاد هزار نفر یا بیشتر با رسول خدا (ص) در حجه الوداع همراه بودند. آنها هنوز به غدیر نیامده بودند که کم شوند زیرا بخشی در مکه ماندند و بخشی به یمن رفته بودند. حجه الوداع آخرین سفر رسول خدا (ص) بود که اعمال و مسائل حج را به افراد آموزش می داد و همه در فراگیری سخنان حضرت اهتمام داشتند. بر این اساس خطبه ی حجه الوداع را افراد بسیاری از شیعه و سنی نقل کرده اند حال چطور شده است که حدیث مزبور را فقط دو نفر نقل کرده اند؟ به همین دلیل است که صحیح مسلم و بخاری این حدیث را نقل نکرده است و این حدیث فقط در سنن نقل شده است و اعتبار سنن از صحاح کمتر است.

ص: ۶۴۳

ثالثاً: ائمه ی اهل بیت آیا در ردیف این دو نفر نیستند و حال آنکه اهل بیت آیه ی مزبور را محکم و غیر قابل نسخ می دانند.

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَصِيَّةِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ قَالَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ - إِنَّ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ (۱)

ائمه ی اهل بیت عدل قرآن می باشند و حکم به جواز می کنند.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَيَّاءَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْوَصِيَّةِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ. (۲)

ابو بصیر شاگرد امام صادق علیه السلام بوده است.

رابعاً: این وجه موجب خاتمه دادن نزاع می شود و آن اینکه «ان التعارض فرع عدم الجمع بينهما» یعنی معارضه در جایی است که بین دو دلیل نتوانیم جمع کنیم ولی اگر بتوانیم جمع کنیم دیگر نوبت به تعارض نمی رسد. بر این اساس گفته اند که «الجمع مهما امکن اولی من الترتک». البته شاید کلیت این عبارت را نتوان قبول کرد ولی همه جمع عرفی را قبول کرده اند.

بر این اساس می توان گفت که عدم جواز وصیت بر وارث در جایی است که مازاد بر ثلث باشد و سنی و شیعه اتفاق دارند که وصیت افزون بر ثلث باطل است. شاید رسول خدا (ص) فرموده بود که لا وصیه للوارث اذا کان ازید من الثلث ولی آن دو راوی آن قید اضافه را از حضرت نشنیده بودند.

ص: ۶۴۴

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۷، ص ۱۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۷، ص ۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

گفته نشود که این، صرف یک احتمال است و قابل اهمیت نیست زیرا در پاسخ می‌گوییم. دارقطنی حدیث فوق را چنین نقل کرده است: عَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِنَى، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ قَسَمَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ نَصِيْبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ فَلَا يَجُوزُ لَوَارِثٍ وَصِيَّتُهُ إِلَّا مِنَ الثُّلْثِ. (۱)

حدیث دارقطنی در واقع یک نوع فصل الخطاب است.

خامسا: آئین اسلام آئین فطرت است و با آفرینش بشر مطابق است و از این رو آئین خاتم نیز می‌باشد و چون فطرت، تغییر نمی‌کند، قطعا آئین اسلام هم عوض نمی‌شود. مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری در کتب خود اصرار دارند که این مطلب را ثابت کنند.

بر این اساس می‌گوییم که در زندگی بشر کم نیست کسانی که در شرف مرگ هستند و وارثانی دارند که برخی از آنها ضعیف و ناتوان هستند و بعضی قوی و توانا می‌باشند. میت می‌خواهد قبل از مرگ نسبت به وارث ضعیف و ناتوان مبلغی را از ثلث خود اختصاص دهد تا زندگی او کمی تأمین شود. معنا ندارد بگوییم، اسلام جلوی این عمل را گرفته است. البته همان گونه که در آیه ی منعکس است، وصیت باید به معروف باشد یعنی نباید خلاف عرف باشد. مثلا نباید برای یک فرد پولدار وصیت به ثلث کرد.

آیه ی خمس: امروزه دشمنان شیعه خمس را مورد حمله قرار داده اند و گاه می‌گویند که دلیلی بر خمس در قرآن نیست و اگر هم باشد ائمه ی اهل بیت آن را برای شیعه مباح کرده اند. این بحث ها سیاسی و برای تضعیف حوزه ها می‌باشد زیرا حوزه ها از طریق همین خمس اداره می‌شود.

ص: ۶۴۵

خداوند در سوره ی انفال می فرماید: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَيِّ الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (۱)

آیه ی دیگری که باید بحث شود آیه ی تمتع است. اهل سنت بعد از اعمال عمره، فوراً لباس احرام را می پوشند و حال آنکه طبق نظر شیعه بین عمره و حج، باید مُحل شد.

مقدمه ی این آیه نیز محل بحث است آنجا که خداوند می فرماید: (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ) (۲)

اهل سنت می گویند مراد این است که «فَصَلُّوا بَيْنَ الْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ» یعنی حج را در ذی حجه و شوال و ذی قعدة بیاورید و عمره را در رجب انجام دهید.

اما آیه ی خمس: در کتاب های فقهی هر وقت از غنیمت سخن به میان آید مراد، غنائم حربی است. اگر چنین باشد خمس، دلیل قرآنی ندارد زیرا خمس ما همان ارباح مکاسب است. بنا بر این باید واژه ی «غنمتم» را در آیه ی فوق معنا کنیم. اهل سنت می گویند که چون در آیه ی از (يَوْمَ الْفُرْقَانِ) که روز بدر است سخن به میان آمده است و این قرینه است که مراد، غنائم حربی است. ما خواهیم گفت که چنین نیست و مراد از غنیمت، کل ما افاد الناس من قليل و كثير می باشد.

مراد از «ذی القربی» نیز تمامی بستگان هستند و حال آنکه این عبارت در قرآن بر دو قسم است. اگر در کنارش «رسول» باشد مراد از آن ذی القربای رسول است و اگر چنین نباشد، مراد بستگان آن انسان می باشد. در آیه ی فوق «ذی القربی» در کنار رسول آمده است و بنا بر این مراد از آن ذی القربای رسول است نه همه ی بستگان.

ص: ۶۴۶

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۴۱.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۶.

در آیه ی (قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) (۱) کشف و غیره گاه می گویند که مراد از آنها صله ی ارحام و نیکی به بستگان است. این در حالی است که این آیه از کلام رسول خدا (ص) سخن می گوید و همچنین موده فی القربی باید استثناء از اجر رسالت باشد. بنا بر این باید مستثنی منه یک نوع تناسب با اجر و یک نوع ارتباطی با پیغمبر داشته باشد. اگر یک بیابانی برود با یک بیابانی دیگر صله ی ارحام کند این چه ارتباطی به پیغمبر و اجر رسالت دارد.

قهر «یتامی و مساکین و ابن سبیل» همه یتامی و مساکین و ابن سبیل رسول می باشند.

آیه ی خمس ۹۶/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیه ی خمس

خداوند در سوره ی انفال می فرماید: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِئْتِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (۲)

به عنوان مقدمه می گوئیم: کسانی که درباره ی حکومت اسلامی بحث می کنند و دید منفی دارند می گویند: در اسلام برای حکومت اسلامی سرمایه ای معین نشده است. رسول خدا (ص) حکومت اسلامی را ایجاد کرد ولی پشتوانه ی مالی آن مشخص نیست و این یک نوع اشکال در حکومت اسلامی می باشد.

این در حالی است که در آئین مقدس اسلام هفده مورد برای اقتصاد اسلامی و دولتی معین شده است و حکومت اسلامی می تواند از این موارد در مشکلات خود بهره بگیرد.

ص: ۶۴۷

۱- شوری/سوره ۴۲، آیه ۲۳.

۲- انفال/سوره ۸، آیه ۴۱.

در درجه ی اول انفال است که دایره ی بسیار وسیعی دارد و فقط یک مصداق آن معادن می باشد. همچنین است سرزمین های موات، بطون اودیه، جنگل ها، میراث من لا وارث له و ما یغنمه المقاتلون که همان خمس می باشد همه جزء انفال است.

در مرحله ی بعد زکات است که انعام ثلاثه، غلات اربعه و سایر موارد را شامل می شود تا نه مورد.

سومین مورد خمس است که گنج، غوص، مال حلال مختلط به حرام، ذمی که زمین را از مسلمان بخرد، ارباح مکاسب و غیره را شامل می شود.

چهارم، خراج و مقاسمه است. یعنی زمین هایی که مسلمانان فتح کرده اند، تا روز قیامت قابل فروش نیست و فقط آنها را می

توان در اختیار افراد نهاد و از آنها اجاره گرفت. البته خراج با مقاسمه فرق دارد.

پنجم جزیه است. همان گونه که مسلمانان خمس و زکات می دهند، اقلیت های مذهبی که در سایه ی حکومت اسلامی امنیت دارند و از تمامی امکانات مملکت بهره می گیرند باید مبلغی پردازند که جزیه نام دارد. اتفاقاً آنچه که آنها می پردازند به مراتب کمتر از آنچه است که مسلمانان می پرداخت می کنند. این نشانه ی این است که اسلام دین رأفت و محبت می باشد.

ششم ضرائب است که جمع ضریبه و به معنای مالیات می باشد. اگر حکومت اسلامی مشاهده کند که میزان درآمدش در یک سال کم است و نمی تواند با آن، درآمد کشور را اداره کند می تواند با نظارت ولی فقیه مالیاتی بر بعضی از امور در حد عدالت وضع کند تا نیازش برطرف شود. مالیات در اسلام نه حرام است و نه حلال بلکه تابع وضع موجود می باشد.

ص: ۶۴۸

هفتم مظالم است. مظالم عبارت از مالی است که مجهول المالک است و صاحب آن را نمی شناسند تا مال را به او بدهند در نتیجه آن را در اختیار دولت اسلامی قرار می دهند که مصرف کند و ثواب آن به صاحب مال بر می گردد.

هشتم کفارات است. کفاراتی که در اسلام است فراوان می باشد. اگر این کفارات جمع شود بسیاری از نیازهای دولت را رفع می کند.

نهم الاوقاف و الوصایا و النذورات العامه است. اینها اگر تحت نظر دولت اسلامی باشد و به صورت صحیح جمع شود مشکلات بسیاری را حل می کند. البته مراد نذورات خاصه نیست مانند اینکه کسی نذر می کند که مالی را در عزای امام حسین علیه السلام مصرف کند.

دهم ضحایا است که قربانی هایی است که در مکه و غیر آن انجام می گیرد. اگر این قربانی ها به شکل صحیح جمع آوری شود می تواند برخی از مشکلات را رفع نماید.

امروزه بهزیستی، ایتم و کسانی که تحت حمایت هستند همه نیاز به بودجه دارند که می توانند از همه ی این موارد بهره بگیرند. نیاز دولت اسلامی تنها در جنگ و هزینه ی کارمندانش خلاصه نمی شود بلکه صدها نیاز دارد.

علاوه بر این دولت اسلامی خودش می تواند سرمایه گذاری و تجارت کند. دولت می تواند مثلا پل سازی کند و از مردم پول بگیرد و همین گونه است در کشیدن راه آهن و خرید هواپیما و کشتی و ارائه ی خدماتی مانند تلفن، پست و غیره.

اگر این عناوین به خوبی جمع آوری شود و مصرف گردد مبالغ بسیار هنگفتی جمع آوری می شود که در سایه ی آن هیچ فقری در جامعه باقی نمی ماند.

در آیه ی شریفه (أَنَّمَا) در واقع «أَنْ» و «مَا» بوده است البته اگر (أَنَّمَا) به معنای حصر باشد سر هم نوشته می شود ولی در اینجا «مَا» موصوله است و لذا باید جدا نوشته شود.

در سوره ی مرسلات هم همین نکته وجود دارد و به جای اینکه این واژه را جدا بنویسند سر هم نوشته اند: (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعَ) (۱) علت آن این است که هنگام استنساخ قرآن در زمان رسول خدا (ص) و یا بعد از ایشان، این واژه را سر هم نوشته اند و برای محفوظ ماندن قرآن همان رسم الخط را حفظ کرده اند.

مثلا در آیه ی (وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) (۲) که «أيد» را با دو یاء نوشته اند و علت آن همان است که در زمان رسول خدا (ص) چنین نوشته شد و همان را حفظ کرده اند.

در (غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) عبارت (مِنْ شَيْءٍ) که بیان موصول و بیان (غَنِمْتُمْ) است دلیل بر این است که مراد از غنیمت، غنائم جنگی نیست و هر نوع درآمدی را شامل می شود. و الا اگر مراد غنائم جنگی بود می فرمود: «انما غنمتم فی الحرب»

(فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ) یعنی «فَأَنَّ خُمُسَهُ لِلَّهِ...». در قرآن هر گاه «ذی القربی» همراه با رسول باشد مراد ذی القربای رسول است و اگر بدون رسول باشد همه ی بستگان را شامل می شود.

جالب اینکه «الله، رسول و ذی القربی» همراه با لام آمده است ولی سه تای دیگر بدون لام و علت آن این است که سه تای اول مالک هستند ولی سه تای دیگر مصرف کننده اند. سه تای اول مالکند و باید سهم آنها را به خودشان داد و باید خمس را بین آن سه تقسیم کرد ولی سه تای دیگر از باب مصرف است و می شود نصف آن را به تنهایی به یتیم و یا ابن السبیل و یا مساکین داد.

ص: ۶۵۰

۱- مرسلات/سوره ۷۷، آیه ۷.

۲- ذاریات/سوره ۵۱، آیه ۴۷.

اطلاق (وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ) به ظاهر هر یتیمی و هر مسکین و یا ابن سبیلی را شامل می شود ولی روایات ما این را مقید کرده و آنها را نیز مربوط به رسول می داند یعنی یتامای رسول و هكذا.

(إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ) این عبارت قید برای (فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) یعنی خمس آن برای خدا و رسول و ذی القربی است در صورتی که شما ایمان به خدا و ایمان به آنچه به بنده ی خود در (يَوْمَ الْفُرْقَانِ) که روز بدر است نازل کرده ایم داشته باشید. روز بدر را به این نام می نامند زیرا خداوند تعالی «فرق فیهِ بین الحق و الباطل».

در آیه نیامده است که در آن روز چه بر رسول خدا (ص) نازل شده است ولی در روایات توضیح داده شده است. گاه گفته می شود که این آیه نازل شده است: (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا) (۱) و گاه می گوید که این آیه: (إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ) (۲) نازل شده است.

(يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ) یعنی روزی که دو صف با هم مقابله کردند؛ در یک صف نهصد و نه نفر بود و در صف دیگر سیصد و سیزده نفر. بنا بر این مسلمانان یک سوم کفار بودند ولی در عین حال به سبب ایمانی که داشتند و مرگ و حیات در نظرشان یکسان بود بر کفار غلبه کردند. انسان اگر جان بر کف باشد از هیچ امری نمی ترسد و در هر امری وارد می شود.

ص: ۶۵۱

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۶۹.

۲- انفال/سوره ۸، آیه ۱۲.

به هر حال، بحث در این است مراد از آیه ی فقط غنائم حربی است یا هر درآمدی را شامل می شود. برای توضیح باید به سراغ اهل لغت رویم، بعد روایات را بررسی کنیم و بعد به سراغ فتاوی علمای اهل سنت رویم.

اما اهل لغت همگی متفق هستند که معنای «غنیمت» در آمدهایی است که انسان انتظارش را ندارد و به آسانی به دست می آید.

مثلاً خلیل که پایه گذار لغت عرب است و اولین کسی است که در لغت عرب کتاب نوشته در کتاب عین می گوید: **الْغُنْمُ: الْفَوْزُ بِالشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ. وَ الْاِغْتِنَامُ: اَنْتِهَازُهُ** مثلاً انسان اگر یکدفعه مالک معدن شود به آنچه به دست آورده غنیمت می گویند.

ازهری دومین لغت شناس عرب می گوید: **الْغُنْمُ: الْفَوْزُ بِالشَّيْءِ وَ الْاِغْتِنَامُ: اَنْتِهَازُ الْغُنْمِ.**

ابن فارس که همواره سعی دارد به ریشه ها اشاره کند می گوید: **الغین و النون و المیم و النون أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ علی إفادة شیءٍ لم یملک من قبل، ثم یختصُّ به ما أخذ من مال المشرکین بقَهْرٍ و غَلَبَةٍ.**

ابن اثیر در نهاییه در غریب قرآن و حدیث می گوید: **الرَّهْنُ لِمَنْ رَهَنَهُ، لَهُ غَنِمَةٌ وَ عَلَيْهِ غُرْمَةٌ** یعنی اگر کسی چیزی را گرو گذاشت، درآمدش مال رهن است و ضررش هم مال اوست. او **غُنْمٌ** را در منفعت و درآمد به کار می برد. ضمیر در له به رهن بر می گردد زیرا مرتهن حق تصرف در مال مرهونه را ندارد.

فیروزآبادی صاحب قاموس می گوید: **و الْغُنْمُ: الْفَوْزُ بِالشَّيْءِ لَمْ يَمَسَّقَهُ وَ اغْنَمَهُ كَذَا تَغْنِيْمًا اِي نَفْلِهِ اِيَاهُ.**

برای تحقیق بیشتر می توان به شرح قاموس تألیف زبیدی اشاره کرد که می گوید: **غَنِمَ يَغْنِمُ: اَصَابَ غَنِيْمَةً فِي الْحَرْبِ وَ غَيْرِهَا.**

به هر حال از آنجا که فقهاء، غنیمت را در خصوص حرب به کار برده اند معمول شده است که غنیمت به این معنا باشد.

در قرآن، غنیمت هم در غنائم جنگی به کار رفته است و هم در موارد بسیاری در غنائم غیر جنگی که به نمونه هایی اشاره می شود:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) (۱)

این آیه رد بر اسامه بن زید است. او در بیابان فردی را دید و خیال کرد مشرک است و او را کشت و حال آنکه آن فرد به اسامه سلام کرده بود. ولی چون سلاح خوبی داشت اسامه برای اینکه مال او را تصاحب کند، او را به قتل رساند. بعد خدمت رسول خدا (ص) آمد و جریان را عرض کرد و آیه ی فوق نازل شد.

در این آیه عبارت (مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) در جزای بهشتی به کار رفته است. کسی نگوید که این از قبیل مشکله است زیرا مشکله آن است که قبلا لفظی بیاید و بعد انسان شبیه آن سخن بگوید مانند:

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه***قلت اطبخوا لي جبه و قميصا

و اما روایات: غنیمت در لسان رسول خدا (ص) به معنای درآمد بود:

ابن ماجه در کتاب زکات می گوید: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أُعْطِيتُمُ الزَّكَاةَ فَلَا تَنْسُوا ثَوَابَهَا، أَنْ تَقُولُوا: اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مَغْنَمًا، وَلَا تَجْعَلْهَا مَغْرَمًا (۲) یعنی خداوندا این زکات را برای ما غنیمت قرار بده تا در آخرت بدرد ما بخورد

ص: ۶۵۳

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۹۴.

۲- سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۷۳.

احمد در مسند خود می گوید: غنیمه مجالس الذکر الجنه (۱). یعنی هر مجلسی که در آن ذکر خداست غنیمت آن که همان درآمد آن باشد بهشت است.

در مورد ماه رمضان آمده است که غنم للمؤمن. (۲) یعنی ماه رمضان برای مؤمن یک نوع درآمد خوبی است زیرا نفس های او در این ماه تسبیح است و خوابش عبادت می باشد.

درباره ی صوم نیز در روایت آمده است که اگر مسلمان در زمستان روزه بگیرد یک غنیمتی برای اوست. یعنی چون هوا سرد است روزه کمتر او را اذیت می کند: الصوم فی الشتاء الغنیمه البارده. (۳)

حتی فقهاء نیز بسیار می گویند: من له الغنم فعليه الغرم. آن کس که درآمد مال اوست جریمه هم مال او می باشد. بنا بر این کلمه ی غنیمت هم در لغت و هم در کتاب الله و احادیث، معنای عامی داشت.

حال باید به سراغ کلمات اهل سنت رویم که آنها با این آیه در غیر غنائم حربی استعمال می کنند. مثلاً در اینکه معدن خمس دارد و یا غوص خمس دارد به این آیه تمسک می کنند و می گویند: فی الوکاز (گنج) الخمس و بعد به این آیه تمسک می کنند.

همچنین در روایات اهل سنت روایاتی داریم مبنی بر اینکه رسول خدا (ص) از ارباح مکاسب خمس گرفته است. جالب اینکه این روایت در صحیح مسلم آمده است.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این بحث را تمام می کنیم و سپس به سراغ آیه ی تمتع می رویم.

ص: ۶۵۴

۱- مسند، احمد، ج ۶، ص ۲۰۶.

۲- السنن الکبری، بیهقی، ج ۴، ص ۵۰۰.

۳- اسد الغابه، ابن اثیر، ج ۴، ص ۵۸۵.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی خمس و آیه ی متعه

در بحث خمس گفتیم که اشکال می کنند، اسلام حکومت تشکیل داده است ولی برای آن بودجه ای را معین نکرده است و دولتی که دارای بودجه ی مالی نباشد در برنامه های خود نمی تواند پیشرفت کند.

گفتیم در اسلام موارد زیادی برای اداره ی کشور وجود دارد:

اولین آنها انفال است و حکومت اسلامی از این طریق ثروت فراوانی به دست می آورد که یکی از مصادیق آن معادن است به اضافه ی جنگل ها و میراث من لا وارث له، سواحل دریاها و آب های کبیر و حتی بعضی از علماء دریاها را جزء آن شمرده اند. دولت می تواند از همه ی اینها بهره بگیرد.

مورد دیگر زکاتی است. اخیرا در ایران نهضتی برای اخذ زکات به وجود آمده است و همین آب باریک سبب شده است که قسمتی از روستاها از نظر راه و آب و غیره آباد شوند.

سوم خمس امور شش گانه است که یکی از آنها ارباح مکاسب است. گنج، غوص، مال حلال مختلط به حرام، زمینی که ذمی می خرد و غیره.

همچنین است زکات فطره که اگر درست مصرف شود مقداری از فقر را در جامعه از بین می برد.

دیگر، خراج و مقاسمه است که عبارت است از زمین هایی که مسلمانان فتح کرده اند که مال کسی نیست و امام علیه السلام می فرماید: این زمین ها تا روز قیامت مال مسلمانان است و حاکم اسلامی می تواند آنها را اجاره دهد. خراج یعنی گرفتن پول نقد و مقاسمه یعنی گرفتن جنس.

ص: ۶۵۵

دیگر جزیه است که اقلیت های مذهبی در کشور اسلامی پرداخت می کند. آنها مبلغی جزئی به شکل سرانه می پردازند این در حالی است که مسلمانان چند برابر آن را پرداخت می کنند. آنها اگر جزیه پردازند از همه ی حقوق بهره مند می شوند اعم از کشاورزی، بهداشتی و غیره

ضرائب که در لغت عرب به معنای مالیات و جمع ضریبه می باشد. اگر دولت اسلامی از نظر مبلغ دچار کمبود شود می تواند مالیاتی را بر مردم وضع کند. امیر مؤمنان در دوران حکومت خود چنین کرد زیرا حکومت اسلامی در عصر ایشان مبتلا به کمبود شده بود و مردم می بایست آن را جبران کنند. مقدار مالیات میزان مشخصی ندارد و بستگی به نیاز حکومت اسلامی است.

مورد دیگر مظالم است. مظالم فراوان است و بسیاری هستند که چیزی را غصب کرده اند و یا ربا خورده اند ولی صاحبان آن را نمی شناسند و فقط می دانند که ذمه ی آنها مشغول است. آنها باید مبلغی را به مقداری که ذمه اشان مشغول است در اختیار حاکم شرعی قرار دهند.

مورد دیگر کفارات است. امروزه بسیاری از ایتام از این طریق اداره می شوند. کفارات چه عمدی باشد و چه سهوی مبلغ قابل توجهی را تشکیل می دهد.

مورد دیگر لقطه است. مثلا کسی طلایی پیدا می کند و صاحب آن را نمی شناسد.

همچنین است اوقاف که حجم بسیاری را شامل می شود. اصولا در کشورهای عربی خیلی از مسائل دینی را اوقاف اداره می کند. بسیاری از وقف ها که وقف عام است اگر در اختیار حاکم شرعی قرار گیرد در آمد فراوانی را به ارمغان می آورد.

ص: ۶۵۶

همچنین دولت اسلامی می تواند در مواردی می تواند برنامه هایی را برعهده بگیرد و مثلا راه آهن بکشد، تلفن بکشد و هواپیما بخرد و در ازای این موارد از مردم پول بگیرد. البته دولت نمی تواند تجارت کند زیرا اگر دولت تجارت کند و بانک ها اگر به تجارت روی آورند مردم بی کار می شوند. تجارت باید برعهده ی مردم باشد. بانک ها هم باید امانت مردم را حفظ کنند و در مقابل آن مبلغی از مردم بگیرند.

مطلب دیگر در مورد مسأله ی غنیمت است آنجا که خداوند می فرماید: خداوند در سوره ی انفال می فرماید: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِخْوَتِكُمُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيهِ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (۱)

ما با آیه ی خمس بر مطلق خمس استدلال می کنیم و حال آنکه اهل سنت می گویند که این آیه مربوط به غنائم جنگی است.

در پاسخ می گوئیم: در (غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) عبارت (مِنْ شَيْءٍ) که بیان موصول و بیان (غَنِمْتُمْ) است دلیل بر این است که مراد از غنیمت، غنائم جنگی نیست و هر نوع درآمدی را شامل می شود.

آنچه مهم است این است که باید دید که اهل لغت، غنیمت را چگونه معنا می کنند. ما نباید با ذهنیت امروز خود قرآن را معنا کنیم و باید لغت های اصیل را ببینیم تا بفهمیم آن الفاظ چگونه معنا می شود. لغت در عرض این چهارده قرن و نیم عوض شده و از معانی اولی آن در آمده است. مثلا امروزه در عراق، «ولد» را به معنای پسر می دانند و حال آنکه این کلمه در قرآن اعم از دختر و پسر است مثلا می فرماید: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) (۲)

ص: ۶۵۷

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۴۱.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

اما اهل لغت همگی متفق هستند که معنای «غنیمت» در آمدهایی است که انسان انتظارش را ندارد و به آسانی به دست می آید.

مثلاً- خلیل در کتاب عین می گوید: **الْغُنْمُ: الْفَوْزُ بِالشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ. وَ الْاِغْتِنَامُ: اَنْتِهَازُ الْغَنَمِ** مثلاً انسان اگر یکدفعه مالک معدن شود به آنچه به دست آورده غنیمت می گویند. انتهاز غنم به معنای فرصت طلبی است. خلیل اولین کسی است که در عرب لغت نوشت و برای گردآوری آن زمانی را در میان عشائر زندگی کرد و آن کتاب را گردآوری کرد. کتاب او اولین کتاب لغت است و از روی کتاب دیگری نسخه برداری نکرده است. خلیل از اصحاب امام صادق علیه السلام است.

ازهری دومین لغت شناس عرب است و لغت او نیز اصیل است او می گوید: **الْغُنْمُ: الْفَوْزُ بِالشَّيْءِ وَ الْاِغْتِنَامُ: اَنْتِهَازُ الْغَنَمِ**. ظاهراً ازهری این عبارت را از کتاب صحیح گرفته است.

ابن فارس که همواره سعی دارد به ریشه ها اشاره کند می گوید: **الغین و النون و المیم و النون أصلٌ صحیح واحدٌ يدلُّ علی إفاده شیءٍ لم یملک من قبل، ثم یختصُّ به ما أُخِذَ من مال المشرکین بقَهْرٍ و غَلَبَةٍ**. بنا بر این موقع نزول قرآن این کلمه به معنای مطلق فایده بوده و بعداً معنای آن گسترش یافته است.

ابن اثیر در نهاییه در غریب قرآن و حدیث می گوید: **الرَّهْنُ لِمَنْ رَهَنَهُ، لَهُ غَنَمَةٌ وَ عَلَيْهِ غُرْمَةٌ** یعنی اگر اسبی را پیش کسی گرو گذاشته باشد درآمد آن اسب مال راهن است نه مرتهن و اگر گوسفندی را به رهن گذاشته باشد شیرش مال راهن است. از آن سو اگر فوت شود از مال راهن فوت شده است.

فیروزآبادی صاحب قاموس می گوید: و الغنم: الفوز بالشئ ۱ لا بمشقه و اغمه کذا تغنما ای نفله اياه.

زبیدی در شرح قاموسی می گوید: غنم یغنم: اصاب غنیمه فی الحرب و غیرها. زبیدی لغت دان قرن نهم است ولی تصریح می کند که معنای غنیمت هم حرب را شامل می شود و هم غیر آن را.

در قرآن، غنیمت هم در غنائم جنگی به کار رفته است و هم در موارد بسیاری در غنائم غیر جنگی که به نمونه هایی اشاره می شود:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) (۱)

این آیه رد بر اسامه بن زید است. او در بیابان فردی را دید و خیال کرد مشرک است و او را کشت و حال آنکه آن فرد به اسامه سلام کرده بود و سلاح هم نداشت. با این حال مال خوبی به همراه داشت اسامه برای اینکه مال او را تصاحب کند، او را به قتل رساند و گفت او هرچند به ما سلام کرده است ولی به عنوان تقیه و برای اینکه او را نکشیم چنین کرده است. بعد خدمت رسول خدا (ص) آمد و جریان را عرض کرد و رسول خدا (ص) فوق العاده ناراحت شد و احتمالا دیه ی آن فرد را پرداخت و اسامه را بسیار توبیخ کرد با اینکه اسامه فرزند زید بود و زید هم مورد علاقه ی رسول خدا (ص) بود و زید را فرزند خود خوانده بود. به هر حال آیه ی فوق نازل شد و اسامه را توبیخ کرد.

ص: ۶۵۹

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ضرب در راه خدا به معنای قدم زدن است زیرا انسان هنگام راه رفتن پای خود را بر زمین می‌کوبد.

در این آیه عبارت (مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) در جزای بهشتی و درجات آن به کار رفته است. بنا بر این موقع نزول قرآن، کلمه ی (مَغَانِمٌ) معنای اعمی داشته است.

و اما روایات: غنیمت در لسان رسول خدا (ص) به معنای درآمد و حتی مطلق فایده به کار رفته است:

ابن ماجه که اصالتا اهل قزوین است و کتابی دارد که سنن نام دارد و جزء کتاب صحاح نیست در کتاب زکات می‌گوید: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أُعْطِيتُمُ الزَّكَاةَ فَلَمَّا تَسَوَّأْتُمْ ثَوْبَهَا، أَنْ تَقُولُوا: اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مَغْنَمًا، وَلَمَّا تَجَعَلَهَا مَغْرَمًا (1) یعنی خداوند این زکات را برای ما غنیمت و چیزی که قرار بده تا در آخرت بدرد ما بخورد.

احمد در مسند خود می‌گوید: غنیمه مجالس الذکر الجنه (2). یعنی هر مجلسی که در آن ذکر خداست غنیمت آن که همان درآمد و اجرت آن باشد بهشت است. (مسند به کتابی می‌گویند که روایات را بر اساس راوی می‌نویسند مثلاً تمامی روایات عبد الله بن عباس را یک جا و هکذا ولی غیر مسند روایات را طبق ابواب می‌نویسند مانند باب صلاه و غیرها. تمامی اصول اربعه مائه از اسانید بوده است. البته اکثر آنها از بین رفته است و فقط مقدار کمی از آنها در اختیار است).

در مورد ماه رمضان آمده است که غنم للمؤمن. (3) یعنی ماه رمضان برای مؤمن یک نوع درآمد خوبی است زیرا نفس‌های او در این ماه تسبیح است و خوابش عبادت می‌باشد.

ص: ۶۶۰

۱- سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۷۳.

۲- مسند، احمد، ج ۶، ص ۲۰۶.

۳- السنن الکبری، بیهقی، ج ۴، ص ۵۰۰.

درباره ی صوم نیز در روایت آمده است که اگر مسلمان در زمستان روزه بگیرد یک غنیمتی برای اوست که در موقع سرما گیرش آمده است. یعنی چون هوا سرد است روزه کمتر او را اذیت می کند: الصوم فی الشتاء الغنیمه البارده. (۱)

حتی فقهاء نیز بسیار می گویند: من له الغنم فعليه الغرم. آن کس که در آمد مال اوست جریمه هم مال او می باشد.

بنا بر این کلمه ی غنیمت هم در لغت و هم در کتاب الله و احادیث، معنای عامی داشت.

همچنین در روایات اهل سنت روایاتی داریم مبنی بر اینکه رسول خدا (ص) از ارباح مکاسب خمس گرفته است. جالب اینکه این روایت در صحیح مسلم آمده است.

عبد القیس همان عرب های منطقه ی شرقیه است که امروزه تحت سلطه ی سعودی هاست. شیخ نمر نیز جزء همان منطقه بود و بحرین هم تابع عبد القیس است و افراد آن شیعه ی امام علی بن ابی طالب علیه السلام اند. آنها در زمان رسول خدا (ص) جمعیتی را برای نشان دادن حسن نیت خود نزد حضرت فرستادند تا ابراز کنند که به حضرت ایمان آورده اند. بعد گفتند که بین شما و ما مشرکان فاصله شده است و ما نمی توانیم همیشه شما را ببینیم و الآن که آمدیم به دلیل این است که در ماه های حرام به سر می بریم و امنیت داریم و الا- از بحرین و قطیف و عوامیه نمی توانیم خارج شده به مدینه بیاییم و شما را ببینیم. آنچه برای ما لازم است بدانیم را به ما بگویید:

ص: ۶۶۱

ابن عباس رضي الله عنهما، يقول: قَدِمَ وَفَدَّ عَبْدُ الْقَيْسِ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا هَذَا الْحَيِّ مِنْ رَبِيعَةَ، بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كَفَّارٌ مُضَرٌّ، فَلَسْنَا نَصِلُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَأْخُذُ بِهِ وَنَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ وَرَاءِنَا، قَالَ: أَمْرُكُمْ بِأَرْبَعٍ، وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ، الْإِيمَانَ بِاللَّهِ: شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، - وَعَقْدَ يَدَيْهِ - وَإِقَامَ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ، وَصِيَامَ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُؤَدُّوا لِلَّهِ خُمْسَ مَا غَنِمْتُمْ... (١)

غنیمت در روایت فوق نمی تواند غنیمت جنگی باشد زیرا آنها حتی نمی توانستند از محیط و مکان خود بیرون بیایند چه رسد به اینکه توان جنگ داشته باشند و به همین دلیل در شهر حرام وارد مدینه شدند. بنا بر این غنیمت در روایت فوق همان ارباح مکاسب است.

بعضی که قلم تند و تیزی دارند گفته اند که مراد از غنیمت در اینجا همان غارتگری است یعنی رسول خدا (ص) می فرماید: اگر غارتگری کردید و چیزی به دست آوردید خمس آن را به ما برسانید.

این در حالی است که رسول خدا (ص) از نهب که همان غارتگری است نهی کرده است و آن را از اکل میته هم بدتر می داند و آن را در اسلام حرام کرده است.

مطلب دیگر این است که علماء اهل سنت در کتوز و معدن قائل به خمس هستند و برای آن به آیه ی خمس که در ابتدا ذکر کردیم استدلال می کنند.

بقی هنا نکته: سیاق آیه در غنائم حربی است زیرا آیه ی فوق که از (يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِي الْجُمُعَانِ) بحث می کند.

در پاسخ می گوئیم که مورد مخصص نیست و الا- اگر سیاق مفهوم داشته باشد و مورد مخصص باشد آیات قرآن کاملاً محدود می شوند. مضافاً بر اینکه سیاق در مقابل آن همه دلایل نمی تواند دلیل قطعی و مستقلاً باشد.

ص: ۶۶۲

اگر آیه ی فوق مربوط به غنائم جنگی باشد لطمه ای به قرآن وارد کرده ایم و معنای آن این است که این آیه در عصر و زمان ما دیگر کاربردی ندارد. این در حالی است که آیات قرآن تا روز قیامت زنده و کاربردی اند.

ان شاء الله در جلسه ی آینده به سراغ آیه ی حج می رویم. اهل سنت امروزه حج تمتع را تعطیل کرده اند و فقط به صورت افراد یا قران حج به جا می آورند.

آیه ی تمتع ۹۶/۰۲/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیه ی تمتع

بحث در آیاتی است که می خواهیم اجمال آنها را رفع کنیم. خداوند در سوره ی بقره می فرماید: (وَ اتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَّامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَهُ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) (۱)

در این آیه ما در دو جا با اهل سنت اختلاف داریم.

در اسلام سه نوع حج وجود دارد: حج تمتع، حج افراد و حج قران:

حج تمتع برای کسانی است که محل زندگی آنها در بیرون مکه است (حد بیرون اختلافی است و گاه می گویند که دوازده میل و گاه می گویند که چهل و هشت میل است). چنین افرادی باید از میقات احرام ببندند. ولی به نظر ما کسانی که از میقات عبور می کنند باید از میقات محرم شوند ولی کسانی که از میقات عبور نمی کنند اینها می توانند از ادنی الحلال نیز محرم شوند. ولی علماء می گویند که اگر کسی از میقات عبور نمی کند از محاذی میقات محرم شود.

ص: ۶۶۳

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۶.

بعد که وارد مکه شد ابتدا اعمال عمره را انجام می دهد به این گونه که طواف و نماز طواف و سعی و تقصیر را انجام می دهد. (سر تراشیدن خلاف احتیاط است و باید مو یا ناخن را کوتاه کرد). بعد از احرام بیرون می آید و تمامی محرمات بر او حلال می شود. بعد صبر می کند تا ایام حج برسد. بعد روز هشتم که یوم الترویبه است یا روز عرفه پیش از ظهر، در مکه محرم به احرام حج شود و بهتر این است که به مسجد الحرام رود و احرام ببندد و لیبیک بگوید و وارد عرفات شود و از ظهر عرفات تا غروب آن یا تا حمره ی مغریبه در عرفه باشد. غروب که شد شبانه به مشعر الحرام می رود و احتیاط این است که در آنجا

ذکر خدا را بگوید همان گونه که خداوند می فرماید: (فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) (۱). بعد هنگامی که آفتاب می خواهد طلوع کند مشعر را ترک کرده وارد منی می شوند. اولین عمل این است که یک بار جمره ی کبری را رمی کنند. بعد به سراغ ذبح می روند و حلق می کنند. یک سری از محرمات با این کار حلال می شود و بعد اعمال حج که طواف و نماز طواف و سعی و طواف نساء و نماز آن است را انجام می دهند و کارشان تمام است و فقط باید اعمال منی را تمام می کنند.

به این حج، تمتع می گویند زیرا بین عمره و حج تمام محرمات احرام حتی زن، برای فرد حلال می شود.

ص: ۶۶۴

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۸.

جمله‌ی معروفی که از خلیفه‌ی دوم نقل شده که می‌گوید: متعتان کانتا فی زمن رسول الله حلالا- و انا احرمهما و اعاقب علیهما. مرادش یکی همان حج تمتع است.

حتی در روایت است که رسول خدا (ص) وقتی به مردم فرمود: این عمل را جزء عمره قرار دهید، خلیفه‌ی دوم اعتراض کرد که اگر عمره را وارد حج کنیم معنایش این است که بین عمره و حج بریم عروسی کنیم و در حالی که قطرات غسل از سر و صورت ما می‌چکد دوباره محرم شوید و به عرفات برویم و این با غیرت من سازگار نیست.

حج افراد: کسانی که داخل حرم هستند وظیفه‌شان این حج است. اینها در ایام حج از همان محلی که هستند برای حج احرام می‌بندند و وارد عرفات می‌شوند و سایر اعمال حج را انجام می‌دهند. بعد که محل شدند، عمره را جداگانه به جا می‌آورند و برای عمره جداگانه محرم می‌شوند. بعد از حج تمامی محرمات بر آنها حلال می‌شود و بعد مختارند که عمره را در همان اشهر حج به جا آورند و یا در ماه‌های بعدی. ما در این حج با اهل سنت اختلافی نداریم. تنها اختلافی که داریم این است که برای هر کدام از حج و عمره باید احرام جداگانه با لیک جداگانه انجام داد.

حج قران: به گفته‌ی محقق در شرایع و مرحوم محقق در مختصر الشرایع حج قران همان حج افراد است با این تفاوت که آن کسی که قران است، سوق هدی می‌کند و همراه خود شتر یا گوسفندی می‌آورد و آن را علامت می‌گذارد که بدانند این مال حج است. قران یعنی «قرن حجه بالهدی». چنین کسی حج را انجام می‌دهد و هدی را ذبح می‌کند و بعد در همان ماه یا ماه‌های دیگر عمره را انجام می‌دهد. اهل سنت می‌گویند که قران به این معنا است که فرد برای حج و عمره با احرام واحد جمع می‌کند و دیگر لازم نیست که برای عمره احرام جداگانه بست. حتی موقع احرام می‌گویند که برای حج و عمره با هم محرم می‌شوم.

مطلب دیگر این است که در زمان جاهلیت، عمره داخل در حج نبوده است. حال نمی دانیم که زمان جاهلیت از کی شروع شده است و مردم برای حج احرام می بستند و بعد از آنکه حج را انجام را می دادند کارشان تمام بود و عمره را در ماه های دیگر به جا می آوردند. حتی می گفتند این کار به صرفه تر است زیرا اگر مردم هر دو را با هم انجام دهند، مسافر مکه کم می شود و اهل مکه کمتر سود می برند.

رسول خدا (ص) از وقتی وارد مدینه شد تا اواخر سال دهم هجرت حج را انجام نداده بود و فقط دو عمره به جا آورد که یکی عمره القضا و دیگری در فتح مکه بود که رسول خدا (ص) از حدیبیه احرام بست و عمره ی مفرده را به جا آورد.

سال دهم که شد اعلام فرمود که می خواهد به حج مشرف شود و هر کس که مایل است با او باشد تا اعمال حج را فرا گیرد. این برای آن بود که خرافات بسیاری به این عمل عبادی اضافه شده بود. جمعیت بسیاری به رسم جاهلیت احرام بستند. هنگامی که به میقات مدینه که مسجد شجره است رسیدند همه برای حج احرام بستند. رسول خدا (ص) نیز که سوق هدی کرده بود برای حج احرام بست. آنها وارد مکه شدند ولی هنوز عرفه نشده بود. بخشی از آنها اعمال حج را انجام دادند و این علامت آن است که در آن زمان جایز بوده که بعضی از اعمال حج را که باید بعد از عرفه انجام دهند گاه جلو بیندازند. در زمان ما هم مریض ها و زنانی که ممکن است عادت شوند می توانند بعضی از اعمال حج را قبل از عرفه انجام دهند. به هر حال، بخشی از اصحاب اعمال حج را جلو انداختند و طواف و نماز و سعی را انجام دهند و یکی دو روز مانده بود که به عرفات روند که جبرئیل نازل شد و از طرف خدا عرضه داشت که باید عمره را در حج انجام دهند.

برای رسول خدا (ص) بسیار سخت بود که این را به اصحاب خود آموزش دهد و رسم کهن جاهلیت را بشکند. پیغمبر اکرم (ص) به مردم فرمود: این جبرئیل است که به من می گوید خداوند متعال به امر کرده است که عمره را در حج قرار دهم. نیت ها را برگردانید و آنچه انجام داده اید به عنوان عمره باشد. این موجب اختلاف شدید در میان آن اصحاب که حدود ده هزار نفر بودند شد.

در اینجا آن فرد برخواست و عرض کرد: اُلسنتنا هذا؟ آیا این کار برای همین سال است؟ و رسول خدا (ص) فرمود برای ابد چنین است. خلیفه ی دوم اعتراض کرد و گفت اگر عمره را داخل در حج کنیم مردم بعد از انجام عمره، محرمات بر آنها حلال می شود و آنها با زن ها همبستر می شوند و بعد غسل می کنند و بعد که آب غسل از سر و تنشان می ریزند وارد عرفات می شوند. این با حج سازگار نیست زیرا حج نوعی عبادت است. (کار او نوعی اجتهاد در مقابل نص بود).

بعد که همه عمره را انجام دادند رسول خدا (ص) به بقیه فرمود از احرام بیرون بیایند ولی حضرت، خود از احرام بیرون نیامد زیرا حضرت سوق هدی کرده بود و نمی توانست از احرام بیرون بیایند تا هدی به محل خودش که منی است برسد. در آنجا فرمود که اگر می دانستم این حکم از ناحیه ی خدا نازل می شود من دیگر سوق هدی نمی کردم (زیرا سخت بود که مردم را به عمره ی تمتع امر کند ولی خودش چنین نکند).

امیر مؤمنان در آن سال از یمن برگشت و دید که حضرت زهرا سلام الله علیها لباس های قرمز و زینتی پوشیده است و تعجب کرد. حضرت زهرا فرموده که این به دستور رسول خدا (ص) بوده است. بعد پیغمبر از علی علیه السلام پرسید که تو چگونه محرم شدی؟ امیر مؤمنان عرض کرد که من هم مانند آنچه شما احرام بستید بستم و هدیه را با خود سوق داده ام. رسول خدا (ص) به او فرمود که باید مانند من در احرام باقی بمانی.

عمر با عمره ی تمتع مشکل دیگری هم داشت و آن اینکه اهل مکه کشاورزی و درآمدی ندارند و اگر حج و عمره را در یک ماه به جا آوردند این به سود ساکنین مکه نیست زیرا مسافر به مکه کم می شود و داد و ستد در مکه از رونق می افتد.

خداوند پاسخ او را در قرآن بیان کرده است که می فرماید: (حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتٌ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِّنْ لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (۱) و بر اساس این آیه خداوند اهل مکه و رزق و روزی آنها را فراموش نکرده است.

بعد از رسول خدا (ص) جنگ و جدال بسیاری رخ دارد و امیر مؤمنان و بعضی از اصحاب پیغمبر اکرم (ص) اصرار بر حج تمتع داشتند ولی خلیفه ی دوم و سوم مانع از آن بودند. حتی عبد الله بن عمر طرفدار حج تمتع بود و قائل بود که کلام قرآن با کلام پدرش منافات دارد.

امروزه نیز اهل سنت حج تمتع را مانند ما انجام نمی دهند.

حال باید دید که آیا از آیه ی مبارکه می توان حج تمتع را استفاده کرد؟

ص: ۶۶۸

در (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ) اهل سنت می گویند که باید حج و عمره را بر اساس این آیه از هم جدا کرد و معنای آیه این است که: فَرَدُوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ.

ما در پاسخ می گوئیم که «تَمَّ» به معنای کامل کردن است نه به معنای جدا کردن. مانند اینکه خداوند می فرماید: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) (۱)

قرینه ی دیگری هم وجود دارد که تمام به معنای کامل است و آن اینکه خداوند در ذیل آیه می فرماید: (فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کسانی هستند که محصور می شوند و آنها کسانی هستند که به نزدیکی های مکه آمدند ولی دیده اند که دشمن به آنها اجازه ی حج نمی دهد و یا کسانی که مریض اند و نمی توانند حج را انجام دهند. این آیه می گوید که در همان جا اگر مصدود باشید و دشمن جلوی شما را بگیرد هدی را قربانی کنید (مانند رسول خدا (ص) که در جنگ حدیبیه به او اجازه ی حج ندادند) چنین کسی همان جا از احرام بیرون می آید و اگر مریض است او مبلغی را به رفیقش می دهد که به حج می رود و قرار می گذارد که در روز دهم در ساعت فلان هدی را ذبح کند و بعد در آن ساعت مقرر سرش را می تراشد و از احرام خارج می شود.

(وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) در مورد مریض است که نمی تواند به حج رود.

آیه ی حج ۹۶/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی حج

ص: ۶۶۹

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۳.

این آیه در سوره ی مبارکه ی بقره است: (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَهُ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) (۱)

گفتیم که (أَتَمُّوا) به این معنا است که عمل را به پایان برسانید و عمل را ناقص انجام ندهید. اما اهل سنت قائل هستند که معنای آن این است که حج و عمره را از هم جدا کنید. این در حالی است که (أَتَمُّوا) چنین معنایی ندارد. این کلمه در مقابل محصور است که در بخش بعدی آیه می آید. محصور نمی تواند تمام حج را انجام دهد. (با این قرینه تمام کردن حج و عمره یعنی انجام دادن کامل آن دو) کسی محصور است اگر دشمن جلوی او را بگیرد مانند رسول خدا (ص) در سال ششم هجرت، باید همان جا قربانی را انجام دهد و از احرام بیرون آید. اما اگر محصور به سبب مرض نتواند حج را تمام کند، او باید قربانی

را به منی بفرستد و هر وقت در منی قربانی انجام شد، او سر خود را می تراشد و از احرام خارج می شود. فاء در (فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ) فاء نتیجه است.

غالباً در کتاب های فقهی اگر کسی مریض باشد به او محصور و اگر دشمن مانع او شود به او مصدود می گویند ولی در آیه ی فوق کلمه ی (أُخْصِرْتُمْ) هر دو را شامل می شود.

ص: ۶۷۰

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۶.

این بخش از آیه که می فرماید: (فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) مربوط به مریض است و حکم مصدود در سنت بیان شده است. فردی که مریض است غالباً همراه با کاروان است از این رو یکی از افراد را انتخاب می کند و هدیه را به او می سپارد تا آن را به منی برده در روز معین ذبح کند و بعد سر خود را می تراشد و مُحل می شد.

بعد خداوند می فرماید که اگر مریض مجبور شود سر خود را بتراشد یا در سرش جانور مانند شپش پدید آمده باشد او قبل از اینکه هدیه در منی ذبح شود می تواند سر خود را بتراشد ولی در عوض باید کفاره دهد: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَتَدِيَهُ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) کفاره این است که یا باید سه روز روزه بگیرد یا شش نفر یا ده نفر را به عنوان صدقه طعام دهد و اگر به مقدار کافی پول دارد، (نُسُكٍ) را انجام دهد که همان قربانی است. (نُسُكٍ) جمع «نسیکه» است که به معنای عبادت می باشد کأنه ذبح یک نوع عبادت است.

(فَإِذَا أَمِنْتُمْ) یعنی اگر امنیت برقرار است (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ) اگر کسی با انجام عمره از احرام بیرون آید و متمتع شود یعنی حلال های احرام بر او حلال شود، او می تواند به حج رود و اعمال حج را انجام دهد.

این علامت آن است که هم باید عمره را انجام داد و هم حج را و هم باید در وسط، متمتع شد (یعنی از احرام درآمد).

عبارت (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) بیانگر این است که بعد از اتمام عمره ی تمتع باید به سراغ حج رفت. بنا بر این آنچه اهل سنت انجام می دهند که ابتدا حج و سپس در ماه های دیگر عمره را به جا می آورند بر خلاف این آیه است.

اینکه خداوند از اعمال حج فقط به هدی اشاره کرده است به سبب این است که می خواهد حکمی از احکام هدی را بیان کند (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) یعنی اگر کسی پول کافی برای هدی نداشت او باید عوض آن که ده روز روزه است را انجام دهد که سه روز آن را در ایام حج و هفت تای آن را هنگامی که به وطن خود برگشت انجام می دهد.

مراد از (ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) هشتم و نهم است و دهم چون نمی توان روزه گرفت باید روز بعدش را روزه بگیرد.

بعد می فرماید: (تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) شاید سؤال پیش آید که چه لزومی داشت که خداوند بعد از سه روز و هفت روز، اضافه کند که با این کار ده روز کامل می شود.

پاسخ این است که مبدا کسی تصور کند که بین سه تا در ایام حج و هفت تا در وطن مخیر است بلکه باشد هر دو را انجام دهد تا ده روز کامل شود.

(ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) یعنی این حکم که گفتیم (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) مربوط به کسی است که آفاقی است یعنی خانه اش در مکه و اطراف مکه نباشد و در خارج از دوازده یا چهل و هشت میلی مکه و اطراف مکه باشد. اما کسی که در مکه و اطراف آن است وظیفه ی او حج افراد می باشد. یعنی ابتدا باید به ادنی الحل رود و به عرفات رفته و اعمال حج را تمام کند و بعد در همان ماه حرام یا بعد از آن یک عمره ی مفرده انجام دهد.

سپس خداوند می فرماید: (وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) یعنی به این احکام تشریحی دست نزنید. معنای تقوای الهی پرهیز کردن از عذاب الهی نیست این کلمه از «وقایه» گرفته شده که به زرهی می گویند که انسان می پوشد تا ضربه ی دشمن بر بدن او اثر نکند. یعنی یک نوع مقاومتی پیدا کنیم که در برابر شیطان و هوای نفس شما را حفظ کند.

برای اینکه خداوند بیان کند که در تشریح احکام نباید دست برد در آخر آیه بیان می کند که باید دانست او (شَدِيدُ الْعِقَابِ) است.

اهل سنت برای (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) سه نوع توجیه بیان کرده اند»

توجیه اول: خلیفه ی دوم که متعه ی حج را ممنوع کرده است نظرش این بود که کسی حق ندارد نیت حج افراد کند و از حج به عمره ی تمتع عدول کند.

در کتب فقهی ما نیز آمده است که اگر کسی حج مستحبی افراد را نیت کرده باشد حق ندارد آن را تبدیل به عمره کند. بنا بر این نظر خلیفه ی دوم تحریم مسأله ی حج تمتع نبوده است.

یلاحظ علیه: این با عمل پیغمبر اکرم (ص) و عمل اصحاب مخالف است زیرا آنها همه در مدینه به عنوان حج افراد، احرام بسته بودند زیرا در زمان جاهلیت رسم بر این بود که ابتدا حج و سپس عمره را به جا می آوردند. وقتی آنها به مکه رسیدند و بخشی از اعمال حج را قبل از عرفات به جا آوردند، رسول خدا (ص) فرمود که جبرئیل بر او نازل شده و از طرف خداوند عرضه می دارد که باید نیت حج را از افراد به عمره تبدیل کنند. البته رسول خدا (ص) چون همراه خود هدی را سوق داده بود و حج او قران بود نمی توانست نیت خود را به عمره برگرداند.

توجیه دوم: مرحوم علامه ی طباطبایی در المیزان در ذیل آیه ی حج می فرماید که بعضی قائل هستند حج تمتع از خصائص نبی و اصحاب اوست. ولی برای ما چنین حجتی وجود ندارد.

یلاحظ علیه: ما مشاهده نکردیم که کسی این مورد را جزء خصائص النبى شمرده باشد. علامه حلی در کتاب تذکره در اول باب نکاح هفت مورد از خصائص النبى را می شمرد ولی به این مورد اشاره نمی کند.

علاوه بر این، کسی که این توجیه را مطرح می کند از تاریخ بی خبر است. در تاریخ آمده است که خلفاء حج تمتع را قبول نداشتند و از آن سو، امیر مؤمنان علیه السلام و سعد وقاص و دیگران اصرار داشتند که حج تمتع وجود داشته باشد.

توجیه سوم: معاویه بن ابی سفیان این توجیه را مطرح کرده است و آن اینکه صحابه ی رسول خدا (ص) فراموش کردند و حضرت چنین کاری نکرده که ابتدا عمره را انجام دهد و بعد متمتع شود و بعد مُحْرِم به احرام حج شود.

یلاحظ علیه: اهل سنت صحابه را عملاً معصوم از خطا می دانند. آیا می توان قبول کرد که صد هزار صحابه که نام پانزده هزار نفر از آنها ثبت شده است همه فراموش کرده اند؟ همه متفق القول بودند که عمر بن خطاب به اجتهاد و رأی خودش حج تمتع را ممنوع کرد.

نکته: ابن قیم قائل است که رسول خدا از زمان هجرت به بعد (ص) که وارد مدینه شده است پنج عمره به جا آورده است. خوب است تاریخ مطالعه شود تا مشخص شود که رسول خدا (ص) چند عمره بعد از هجرت به مدینه انجام داده است.

نکته دیگر این است که همه ی فقهاء ما قائل هستند که قارن مانند مفرد است. یعنی حج قران با حج افراد یکی است و هر دو ابتدا حج را انجام می دهند و بعد عمره را. بنا بر این قارن وظیفه ی کسی است که ساکن مکه و اطراف آن باشد. از این رو رسول خدا (ص) که ساکن مکه و اطراف آن نبود و هجرت کرده و وارد مدینه شده بود و نماز خود را در مکه قصر می خواند، چگونه حج قران را به جا آورد؟

برای پاسخ باید بررسی کرد که کسی که ساکن مکه و اطراف آن نیست آیا می تواند سوق هدی کند و حج قران را به جا آورد یا نه.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این بحث را ادامه خواهیم داد.

حج و عمره ی رسول خدا (ص) ۹۶/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حج و عمره ی رسول خدا (ص)

بحث در این بود که تعداد عمره های رسول خدا (ص) چقدر بوده است. البته آن زمانی که حضرت در مکه حضور داشت که حدود سی سال بود مسلماً عمره های مفرده ی بسیاری انجام داده بود ولی سخن در این است که بعد از هجرت به مدینه تا آخر عمر، چند عمره ی مفرده به جا آورده است. بعضی گفته اند پنج و یا شش عمره ولی به نظر می رسد که سه عمره بیشتر نبوده است که یکی از آنها عمره ی مفرده ی حکمی است و عمره ی حقیقی نیست. سال ششم که رسول خدا (ص) در حدیبیه وارد شد و قریش جلوی رسول خدا (ص) و یاران او را گرفت و قرار گذاشتند که سال بعد در همان موقع به عمره بیایند، حضرت چون مصدود شده بود نتوانست اعمال را اجرا کند در نتیجه قربانی را ذبح کرد و از احرام خارج شد. این را عمره ی مفرده ی حکمی می نامیم.

ص: ۶۷۵

عمره ی دیگر در سال هفتم هجرت بود. رسول خدا (ص) در آن سال با جمعی به سمت مکه آمدند و قریش هم به قرارداد خود عمل کرد و به ایشان و همراهان او اجازه ی ورود داد. ایشان سه روز در مکه بود و بعد از سه روز از او خواستند که مکه را ترک کند. رسول خدا (ص) در همان مدت عمره ی مفرده ی کامل را به جا آورد.

سومین عمره، در سال هشتم بود. حضرت در آن سال مکه را فتح کرد و ماه رمضان بود. بعد که حضرت به طرف طائف آمد تا آن مناطق را فتح کند، مصادف با ذوالقعدة شده بود. بعد که جنگ تمام شد و غنائم جمع شد رسول خدا (ص) از جِعْرانه احرام بست و عمره ی مفرده را انجام داد. حضرت آن سال در حج شرکت نکرد و بعد از عمره وارد مدینه شد.

سال نهم رسول خدا (ص) علی علیه السلام را به مکه فرستاد تا آیات برائت را برای مشرکان بخواند و خودش حضور نیافت.

در سال دهم حضرت به حج رفت و در ضمن آن عمره را نیز انجام داد.

بحث بعدی این بود که رسول خدا (ص) در آخرین سفر حج، در حالی که بعضی از افراد مقداری از اعمال حج را قبل از عرفات انجام داده بودند (و حکم این است که اگر فرد عذر داشته باشد می تواند بعضی از اعمال را جلو بیندازد) به افراد فرمود که آنچه انجام داده اند را جزء عمره قرار دهند و بعد از عمره محرم به احرام حج شوند و آن اعمال را برای حج، تکرار کنند. اما رسول خدا (ص) خود این کار را نکرد زیرا او همراه خود هدیه را سوق داده بود و حج ایشان قرآن بود و تا هدیه را به منی نرسانده و آن را ذبح نکرده بود نمی توانست حلق یا تقصیر کند. (بر خلاف ما بقی اصحاب که حجشان افراد بود و به دستور رسول خدا (ص) نیت خود را به عمره ی تمتع تغییر دادند).

ص: ۶۷۶

سؤال این است که حج قران مانند حج افراد است و فقط این فرق در میان آنها وجود دارد که در قران، سوق هدی وجود دارد ولی در افراد سوق هدی نیست. اما آنچه مهم است این است که حج افراد و قران مخصوص کسانی هست که در داخل حرم زندگی می کنند و حال آنکه رسول خدا (ص) به مدینه هجرت کرده بود و ساکن حرم نبود از این رو وظیفه ی او حج تمتع بود نه حج افراد و قران.

پاسخ این است که ما باید بین حج واجب و مندوب فرق بگذاریم. در حج واجب کسی که در مکه و اطراف آن است باید یا حج قران انجام دهد و یا افراد و کسی که خارج از حرم است باید حج تمتع را انجام دهد. ولی کسی که حج او مستحب است حتی اگر آفاقی باشد می تواند حج افراد و یا قران انجام دهد و حتی ساکن حرم هم می تواند حج تمتع به جا آورد. رسول خدا (ص) در سابق حج واجب خود را انجام داده بود از این رو حجی که در آن سال با اصحاب انجام می داد حج مستحبی بوده است و می توانست به شکل قران انجام دهد.

در این ایام تعطیلی مسائلی را برای تحقیق ارائه می کنیم:

اول این است که رسانه های تکفیری و وهابی کرارا این حدیث را تکرار می کنند که: الخمس حلال لشیعتنا. روایات تحلیل خمس را مطالعه کنید و ببینید که اهل بیت این روایات را در چه زمان و چه محیطی فرموده اند و هدف آنها چه بوده است. این را نیز در نظر بگیرید که مراد آنها این بوده که نسل شیعه، نسل طاهری باشد.

ص: ۶۷۷

مسأله ی دوم مسأله ی حرمان زوجه از زمین است. ما معتقد هستیم که در اصل حرمانی وجود دارد و حدود هجده یا بیست روایت است مبنی بر اینکه که زوجه از زمین ارث نمی برد. بررسی شود که آیا موضوع این روایات فقط عقار است یا اراضی زراعی و بستان را هم شامل می شود. حدود آن به دست آورده شود که آیا زن از تمامی اینها ارث نمی برد یا از بعضی از اینها ارث می برد. عبارات علماء از قرن چهارم به بعد دیده شود.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

